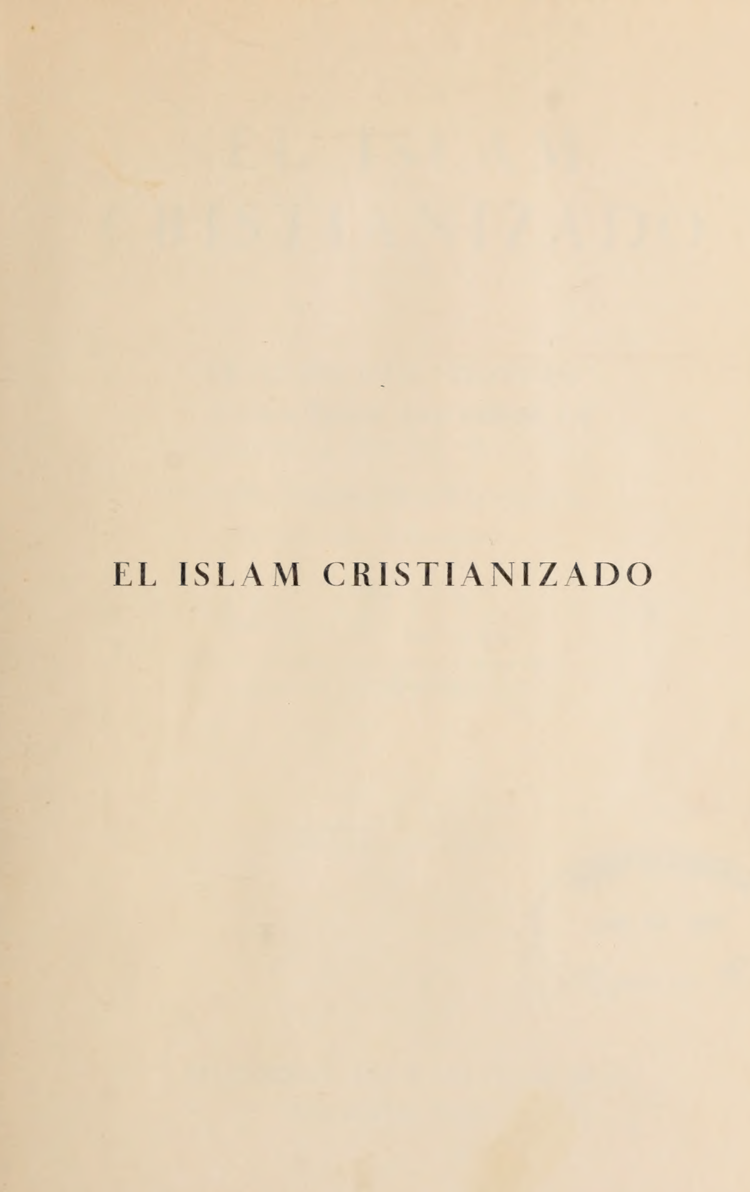






EL ISLAM CRISTIANIZADO

EL ISLAM CRISTIANIZADO

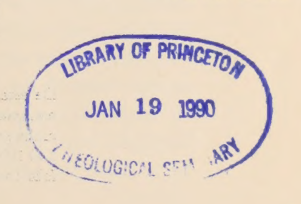
ESTUDIO DEL "SUFISMO"
A TRAVÉS DE LAS OBRAS DE
ABENARABI DE MURCIA

POR

MIGUEL ASÍN PALACIOS

Dibujos de CARLOS DE MIGUEL

PRIMERA EDICIÓN



EDITORIAL PLUTARCO (S. A.)
MADRID 1931

Nihil obstat
Dr. GREGORIO SANCHO PRADILLA
Censor

Imprímase
Dr. J. FRANCISCO MORÁN
Vicario General

Madrid, 14 de julio de 1930.

De esta obra se ha hecho una tirada de cien ejemplares en papel de hilo, fabricado especialmente por P. Mora Olivé, numerados del 1 al 100, y dos mil en papel "litos" también fabricado especialmente por "La Papelera Española".

Imp. Sáez Hermanos. - Martín de los Heros, 61. - Teléfono 36327. - Madrid



INTRODUCCIÓN

1. El título del libro y los problemas que sugiere.—2. El origen autóctono del *sufismo,* según Massignon.—3. El *sufismo,* imitación cristiana.—4. La solución ecléctica del problema histórico.—5. *Sufismo* ortodoxo y heterodoxo.—6. El problema psicológico: ¿existió en el islam una espiritualidad realmente análoga a la cristiana?—7. Los problemas teológicos: ¿puede darse en el islam la gracia *gratum faciens?*—8. ¿Pueden darse en el islam los carismas o gracias *gratis datas?*—9. Objeción y respuesta.—10. La solución del problema a la luz de la teología católica.—11. Plan de este estudio.

1. El título de este libro despertará quizá en el ánimo del lector desprevenido ciertas dudas, que parece útil prevenir y disipar. ¿Existió en el islam una vida mística propiamente dicha, esto es, con caracteres psicológicos semejantes, en apariencia al menos, a los que ofrece la vida mística cristiana? ¿Cabe acaso en principio suponer como posible su existencia? Y si se admite la posibilidad y la existencia de una espiritualidad en el islam, semejante a la cristiana, ¿a qué causas deberá atribuirse tal semejanza de caracteres? O en otros términos: ¿cuál será el origen histórico que explique la razón suficiente de su existencia?

He aquí un conjunto orgánico de problemas cuya solución, por lo mismo que interesa a la vez al historiador de las religiones y al teólogo, habrá de ser buscada a la luz de la teología y de la historia, es decir, observando los hechos y consultando los principios, para ar-

monizarlos, si es posible, mutuamente. El método positivo, inexcusable en toda investigación científica, habrá de partir, pues, de los hechos. Tal es el propósito que nos ha movido a redactar este libro. En él encontrará el lector, efectivamente, un copioso caudal de hechos, es decir, de ideas profesadas y de métodos de vida espiritual seguidos por uno de los más profundos e influyentes místicos del islam español: Abenarabi de Murcia. En ensayos anteriores he procurado trazar su fisonomía personal y los rasgos más salientes de su sistema teológico (1), con exclusión de su doctrina espiritual, que, así por su singular importancia como por la mayor extensión que su estudio reclamaba, merecía se le consagrase atención y espacio excepcionales. Abenarabi florece, efectivamente, entre los siglos XII y XIII de nuestra era, y su vida tiene por escenario sucesivamente los países todos del islam: España, Africa y el Oriente próximo. Reúne, por eso, su doctrina ascética y mística los caracteres deseables para ser considerada como tipo ejemplar en el cual se reflejen la mayor parte de los elementos integrantes de la espiritualidad islámica de todo lugar y tiempo. A ello contribuye también el sincretismo abigarrado de su sistema especulativo.

A través de la espiritualidad de Abenarabi cabe, pues, conocer la rica variedad de ideas y métodos de la espiritualidad islámica en general, así como también estudiar las posibles analogías que ésta ofrezca con la cristiana. El cotejo pormenorizado entre una y otra, que al lector ofrecemos en este libro, permitirá resolver afirmativamente el primer problema que nos hemos planteado: la existencia de una espi-

(1) Publicáronse en el "Boletín de la Academia de la Historia", bajo el título común de *El místico murciano Abenarabi (Monografías y Documentos)*. He aquí los subtítulos de los cuatro ensayos: *I. Autobiografía cronológica* (año 1925). *II. Noticias autobiográficas de su "Risalat al-cods"* (año 1926). *III. Caracteres generales de su sistema* (año 1926). *IV. Su teología y sistema del cosmos* (año 1928). A estos cuatro ensayos hay que añadir otros estudios anteriores: *Mohidín* (apud "Homenaje a Menéndez y Pelayo"; Madrid, 1899; II, 217-256); *La psicología según Mohidín Abenarabi* (apud "Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes"; París, 1906; III, 79-191); *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919).

ritualidad en el islam con caracteres estrechamente análogos a los de la cristiana. Los otros problemas—el de la posibilidad y el de la causa—son de tal trascendencia, que deben, a mi juicio, ser discutidos previamente. Por eso, adelantándonos a los hechos demostrados en las páginas de este libro, hemos creído útil esbozar en esta introducción las ideas principales que a dichos problemas atañen.

2. Primero, el problema de los orígenes de la espiritualidad islámica. Partamos de los hechos que suponemos ya demostrados: existen analogías y hasta identidades de doctrina y vida, ascética y mística, entre el islam y el cristianismo. ¿Cómo explicarlas? Debe desecharse, ante todo, la hipótesis (explicativa de estas analogías) que se basa en la mera coincidencia casual, pues se trata de analogías tan típicas y tantas en número, que no pueden haber nacido de la sola identidad de ideas y sentimientos religiosos, comunes al fondo de la psicología humana.

Massignon las explica por evolución autóctona de ciertos gérmenes ascéticos y místicos del Alcorán: los *sufíes*, meditando el Alcorán, los desarrollaron y vivieron, construyendo así poco a poco una doctrina y un método de vida que ofrecen grandes analogías con las respectivas doctrina y vida del ascetismo y mística cristianos (1).

Hay en esta hipótesis de Massignon su parte de verdad, pues el Alcorán encierra ideas bíblicas y aun típicamente cristianas; pero no basta para explicar tantas y tan estrechas analogías. El Alcorán es la *doctrina* de Mahoma; pero la *vida* de éste no puede ser tomada como modelo de perfección ascética y mística: un profeta que fué rey, polígamo y guerrero, es decir, un fundador de religión que, a pesar de las ideas cristianas y mosaicas de su Alcorán, vivió sin refrenar la ambición de los honores, la concupiscencia de la carne y los estímulos de la ira, no pudo invitar con su ejemplo vivo a la práctica de las virtudes en que se cifra la perfección ascética y mística, a saber: po-

(1) Cfr. Louis Massignon, *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane* (París, Geuthner, 1922), cap. I, II, III.

breza, castidad y obediencia. Luego aunque en el Alcorán se hubiesen contenido los gérmenes de dicha perfección, los fieles no habrían atinado a desarrollarlos en sus almas por la sola meditación y a asimilárselos por la práctica, teniendo enfrente de sus ojos el ejemplo contrario de Mahoma, autor del Alcorán. La antítesis de la doctrina y de la vida es tan palmaria y violenta, que no admite conciliación (1). Por eso los *sufíes* desde muy pronto se esfuerzan por destruir esa antítesis, *cristianizando* la vida de Mahoma. Un ciclo de leyendas o *hadices* nace ya en el siglo primero del islam, que pintan a Mahoma adornado con todas las virtudes ascéticas y aun con los dones místicos de un monje cristiano (2). En su boca se ponen sentencias evangélicas que jamás pronunció (3). Es más: los mismos *sufíes* se complacen en citar a cada paso otras sentencias de la más alta perfección, atribuídas a Jesús, y que son efectivamente evangélicas en la letra o el espíritu, para llenar así el vacío que encuentran en el Alcorán. Varios centenares de ellas he recogido yo y publicado (4). Este

(1) Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam* (trad. Arin; París Geuthner, 1920), cap. IV, pág. 111-120.

(2) *Ibidem*, pág. 19 y siguientes.

(3) Cfr. Asín, *Logia et Agrapha D. Jesu* ("Patrologia Orientalis". XIII, 3; París, 1916), pág. 338, nota 2. Item, Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam.* ("Melanges Browne", Cambridge, 1922; págs. 8-27.)

(4) Cfr. Asín, *Logia et Agrapha D. Jesu*, op. cit. ("Patrol. Orient." XIII, 3 y XIX, 4). La colección suma 233 textos, relativos a hechos y dichos atribuídos a Cristo. (Una traducción inglesa de mi colección acaba de ser publicada por J. Robson, con el título de *Christ in Islam;* London, Murray, 1929). Basta una ojeada rápida sobre el *Index rerum* que cierra mi citada colección para comprobar la afirmación que hago en el texto. He aquí, en efecto, una lista selecta de las virtudes cristianas más altas y de los grados y ejercicios de perfección típicamente monásticos, cuya recomendación y práctica se atribuyen a Jesús: abnegación, abstinencia, amor de Dios, castidad, caridad fraterna, contrición, contemplación, meditación, oración, temor de Dios, devoción, desprecio de las riquezas, éxtasis, fuga del mundo, gratitud, humildad, perdón de injurias, intención recta, ayuno, don de lágrimas, alegría espiritual, liberalidad, devolver bien por mal, mansedumbre, modestia, mortificación, obediencia, paciencia, pobreza voluntaria, piedad, penitencia, silencio, soledad, esperanza, amor de las tribulaciones, tristeza espiritual, vigilia, entrega a la voluntad de Dios.

hecho es la confesión más evidente de que no les bastaba a los musulmanes el texto del Alcorán para construir su doctrina ascéticomística, y que se veían forzados a vivificar su letra muerta con el espíritu de los ejemplos cristianos.

3. Por eso, yo he sostenido desde hace años otra hipótesis que explique mejor la causa de aquellas analogías (1). Esta hipótesis es la de la imitación, más o menos consciente, de la doctrina y método de vida del monacato cristiano oriental. Su comprobación no es difícil. Primero, es innegable la posibilidad de contacto entre el islam primitivo y el modelo monástico cristiano: el *ráhib* o monje es ya un tópico de la literatura preislámica y de la literatura ascética de los primeros siglos del islam. La Arabia estaba llena de cenobios cristianos; el beduíno, en sus viajes, tropezaba a cada paso con anacoretas en la Siria y en Egipto (2). Después, las doctrinas y métodos de vida espiritual de los ascéticos cristianos, singularmente los contenidos en los *Verba Seniorum* y en las *Vitae Patrum Eremi,* reaparecen en los escritos y ejemplos de los ascetas y místicos musulmanes (3). El *Ihía* de Algazel, suma del *sufismo,* está lleno de estos préstamos, confesados unas veces y tácitos otras. El caudal mayor de los confesados lo constituyen los textos atribuídos a Jesús y los bíblicos puestos en boca de musulmanes (4). Los tácitos son toda o casi toda la doctrina ascéticomística del *Ihia* (5), que es de ori-

(1) Cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914), pág. 12-16.

(2) Es muy sugestivo, para la posibilidad del contacto, el mapa corográfico de los centros monásticos de la Arabia, Siria y Egipto, que se inserta por Rosweyde en sus *Vitae Patrum* (Lugduni, 1617) y que reproducimos en la página siguiente.

(3) Sería del más alto interés reunir los textos narrativos que en gran número aparecen en los libros ascéticos árabes y cuyos protagonistas son monjes cristianos *(ráhib)* o israelitas *(banu Israil).* Muchos de esos textos reproducen en el fondo y a veces a la letra textos de las *Vitae Patrum*, como demostraré en otra ocasión.

(4) Cfr. *supra,* pág. 8.

(5) Cfr. Asín, *La mystique d' Al-Gazzâlî* ("Mélanges de la Faculté orientale", Beyrouth, 1914).



Mapa de los centros monásticos

gen cristiano, como demostraré en un estudio que sobre ese libro vengo preparando desde largos años.

Según esto, resulta que el islam, a pesar de los propósitos y ejemplos antimonásticos de su fundador Mahoma (1), tuvo desde muy pronto una doctrina y vida ascéticomística, calcada en la cristiana. Por eso, Barhebreus, escritor ascético cristiano oriental, no se avergonzó de plagiar al *Ihia* de Algazel para la redacción de sus dos obras capitales: *Libro de la paloma* y *Ethicon* (2). Es prueba evidente de que las dos ascéticas, islámica y cristiana, eran idénticas en sus líneas generales. Raimundo Martín, en España, aprovechó a manos llenas las obras de Algazel para redactar sus libros, citando pasajes de teología dogmática que son básicos para la mística (3). La teoría de la visión beatífica, explicada por el *lumen gloriae,* tipo y modelo de la visión extática en este mundo, la expone Santo Tomás de Aquino según los principios de pensadores musulmanes, como Averroes y Avempace, de filiación mística o *sufí* en ese problema (4). Raimundo Lulio, en fin, no se avergüenza tampoco de confesar los préstamos que toma de los *sufíes* para redactar sus obras místicas, *Libro del Amigo y del Amado, Els cent noms de Deus,* y hasta adopta la misma terminología esotérica de aquéllos, sus símiles característicos, sus símbolos e imágenes y sus recursos literarios para la demostración y ejemplificación de las más altas verdades de la mística cristiana (5). Se ve, pues, que los teólogos católicos medievales demostraron con tal conducta la fundamental analogía que para ellos existía entre las dos espiritualidades, cristiana e islámica.

Si, pues, los ascetas y místicos musulmanes vivían y pensaban conforme a normas de abolengo cristiano, el monacato anterior al islam, el de los padres de la Tebaida y de la Siria y Arabia, se nos

---

(1) Una de las sentencias, que los musulmanes primitivos atribuían a Mahoma, es, en efecto, esta: "No existe monacato en el islam", confirmada por esta otra: "El monacato de este pueblo es la guerra santa."

(2) Cfr. Wensinck, *Bar Hebraeus Book of the dove.* Leyden, Brill, 1919.

(3) Cfr. Asín, *La Escatología musulmana,* op. cit., pág. 182, nota 2.

(4) *Ibidem,* pág. 209-212.

(5) Cfr. Asín, *Abenmasarra,* op. cit., 123-126, 155-164.

ofrece hoy como un modelo de doctrina y de vida a cuya imitación y por cuyo influjo surgieron: 1.°, la espiritualidad cristiana occidental, y 2.°, la espiritualidad islámica oriental y, más tarde, occidental. No deberán, por lo tanto, producir extrañeza alguna las analogías que luego se adviertan entre la ascéticomística del islam español y la de los grandes maestros espirituales de la España católica. Dos cosas análogas a una tercera, de la cual ambas proceden, deben ser análogas entre sí. Pero esta analogía, lejos de imposibilitar la hipótesis de ulteriores influjos mutuos entre ambas espiritualidades, la facilita y hace más verosímil: que los préstamos culturales, como los económicos, no encuentran entre parientes tantas dificultades como entre extraños.

4. Volviendo ahora los ojos a la hipótesis de Massignon, que supone nacida la espiritualidad islámica por evolución autóctona del solo Alcorán, se comprenderá ya sin esfuerzo cuán ineficaz es, por su simplismo, para explicar la complejidad de los fenómenos, tal y como la historia nos los ofrece. En cambio, si a las ideas germinales del Alcorán (de origen judeocristiano) se las completa y vivifica mediante las doctrinas y métodos espirituales del monacato cristiano, cuya imitación, según veremos, tiene una realidad histórica innegable, ya cabe sin dificultad invocar la susodicha evolución autóctona, como hipótesis auxiliar, explicativa de los progresos ulteriores que la espiritualidad islámica realizó en siglos sucesivos, al margen de sus modelos cristianos originarios. El acervo formado por ambos fondos primitivos, es decir, por el Alcorán más el monacato cristiano, evolucionó ya de modo independiente. El islam, en efecto, se asimiló muy pronto la cultura íntegra de los pueblos sometidos a su dominio. Ideas filosóficas y religiosas de toda procedencia, clásicas o grecolatinas, persas, indias, etc., enriquecieron continuamente el caudal del ideario musulmán. Los métodos lógicos para la demostración y sistematización de ese ideario, que la Europa cristiana no conoció hasta bien entrado el siglo XII, fueron utilizados ya por el islam desde el siglo VIII, para organizar su teología dogmática, moral y mística. Massignon ha estudiado y expuesto magistralmente los estadios de esa

evolución orgánica, a través de los siglos (1). Los teólogos y místicos del islam, repensando y viviendo las ideas y los métodos de vida espiritual que se asimilaron y sistematizándolos científicamente, crearon así teorías, explicativas de los fenómenos ascéticomísticos, de mayor coherencia lógica y de un tipo filosófico más depurado que los que la literatura patrística y monástica anterior al islam había podido elaborar. He aquí por qué cuando aquellas teorías más perfectas llegaron después a ser conocidas por los teólogos y ascéticos cristianos, no tuvieron éstos el menor escrúpulo en aprovecharlas, ya que a su mayor coherencia lógica y perfección filosófica y literaria unían un contenido ideológico esencialmente cristiano por su origen, aunque en casos esporádicos estuviese alterado y corrompido por el contagio de aquellas otras ideas extracristianas, que el islam se asimiló también, procedentes del neoplatonismo alejandrino, del gnosticismo, del mazdeísmo persa y hasta del remoto budismo de la India.

5. Dos tipos cardinales cabe por eso distinguir en la mística musulmana: uno, ortodoxo, que se caracteriza por su sobria austeridad en todo lo que atañe a la doctrina de la unión extática, cuya esencia, por sobrenatural e inaccesible al análisis de la razón discursiva, queda siempre celada discretamente tras el velo de su inefable sublimidad, que los teólogos de este tipo ortodoxo se declaran incapaces de revelar con palabras, porque sólo por experiencia se puede gustar. Algazel es el ejemplar más característico de estos místicos ortodoxos, para quienes la perfección moral y la santidad se cifran en las virtudes, más que en los divinos favores y carismas, raptos, éxtasis e iluminaciones. El otro tipo, el de la mística heterodoxa, sin excluir ni menospreciar las virtudes, antes bien, ponderando su valor y preconizando su práctica, las mira, más bien que como fin, objetivo y meta de la perfección, como simples medios para llegar a la unión extática, la cual, además, es considerada explícitamente como una aniquilación o anonadamiento del alma que, al absorberse en Dios, pierde, no sólo

(1) *Essai,* op. cit. y *Al-Hallâj* (París, Geuthner, 1922).

su conciencia, sino hasta su personalidad, al modo del nirvana búdico. El murciano Abenarabi es uno de los ejemplares más característicos de esta mística heterodoxa, para la cual la identificación panteísta es la meta de la perfección y sus aspiraciones más elevadas los carismas de iluminación y taumaturgia, aun a despecho de las constantes reservas con que inútilmente se esfuerza por borrar la impresión teosófica que sus escritos dejan en el ánimo del lector avisado. En el fondo, pues, bien se ve, una y otra mística, la ortodoxa y la heterodoxa, conservan íntegro el caudal de ideas y métodos ascéticos del monacato cristiano oriental. Y las esporádicas desviaciones de tipo panteísta que ofrece la mística heterodoxa no hacen sino subrayar, por excepción, la analogía fundamental que hemos comprobado entre las dos espiritualidades cristiana e islámica.

6. Pero esta analogía ¿es meramente verbal y formal, o trasciende además a la esencia de la vida y del pensamiento espiritual?

Es éste ya un problema más grave y complejo que el de la pura analogía literaria y externa. Cabe imitar un método de vida y aceptar las fórmulas literales de un ideario y, sin embargo, no penetrar en el espíritu de éste y de aquél, bien por incomprensión, bien por error, bien por ineptitud. Un símbolo, una imagen, una metáfora y hasta una sentencia o axioma filosófico pueden sugerir a dos cerebros un contenido ideológico o emocional bastante diferente. Imposible penetrar en el fondo de las almas y sorprender allí el sentido real de sus representaciones y el tono y orientación de sus sentimientos. Hay que inferirlo por las palabras y los actos del sujeto. Ahora bien, partiendo del supuesto de la sinceridad del sujeto (que sería absurdo e injusto negar en todos los casos), es evidente que los *sufíes* o místicos musulmanes hablan y obran, en muchos casos, exactamente igual que los místicos cristianos. Excluídos el dogma de la Trinidad y el de la Encarnación del Verbo y consiguiente divinidad de Cristo, los idearios teológicos y los métodos ascéticos y las teorías místicas son en un todo análogas. Es cierto que la exclusión de ambos dogmas—el trinitario y el teándrico—dificulta gravemente el proceso psicológico indis-

pensable para concebir y experimentar los más altos grados de la vida espiritual, singularmente el del amor divino y el de la unión transformante; pero ya veremos también cómo varios *sufíes,* Abenarabi entre ellos, conscientes de esa necesidad, intentaron excogitar ensayos de adaptación de ambos dogmas cristianos a la teología del islam. Por otra parte, si las obras son criterio infalible para juzgar de los estados de alma, tampoco cabe negar que entre los místicos musulmanes se han dado ejemplos de perfección espiritual altísima. La suma enorme de estos ejemplos reclama del historiador desapasionado e imparcial el reconocimiento ecuánime de que no todos pueden ser falsos. En el fondo de un tan gran número de relatos hagiográficos tiene que haber algunos y hasta muchos que sean históricos. Además, las leyendas siempre se basan en algo real. ¿Qué dificultad, por otra parte, puede haber, lógica o teológica, para admitir que hombres educados con una ideología y una disciplina ascética, fundamentalmente cristianas, hayan practicado de hecho las virtudes cristianas?

7. Es un axioma católico que Dios no niega su gracia al que hace lo que está de su parte (1). Es, por el contrario, herética la proposición jansenista que dice "Omnia infidelium sive peccatorum opera sunt peccata" (2). Es cierto, no obstante, que "sine fide impossibile est placere Deo"; pero los teólogos más discretos en este problema de la salvación de los infieles interpretan esas palabras en el sentido amplio de una fe implícita, pues también dice el Apóstol que "accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquirentibus se remunerator sit". Basta, pues, la fe en un Dios creador y remunerador, para lograr la salvación, es decir, la gloria, que es la gracia suma. ¿Por qué, por lo tanto, no otorgaría Dios también las otras gracias (que son de menos trascendencia que la gloria, pues tan sólo son

(1) "Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam". Cfr. Caperan, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique.* (París, Beauchesne, 1912), págs. 39-47.

(2) Cfr. Caperan, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique.* (París, Beauchesne, 1912), págs. 311-316, 330, 524.

medios o instrumentos para ésta) a quienes de buena fe y por error invencible crean que le buscan por el camino recto y obren el bien, no sólo siguiendo las normas de la ley natural, sino algunas de la ley evangélica? De estos tales, es decir, concretamente de los musulmanes, nuestros grandes teólogos del siglo de oro, Suárez, Ripalda y Lugo, afirmaron que podían pertenecer al alma de la iglesia, aunque de hecho estuvieran fuera del cuerpo de ella. Y así es como dichos teólogos creían que quedaba a la vez incólume el tradicional axioma católico "Extra ecclesiam nulla salus" (1). Claro es que esta doctrina benigna de nuestros teólogos parte siempre del supuesto de la fe en un solo Dios, personal, trascendente y remunerador en la vida futura. Por consiguiente, los místicos musulmanes, que hubieran sido conscientemente panteístas, quedarían excluídos *a priori* de tal gracia, aunque su conducta moral hubiese sido irreprochable. Como también deberían excluirse cuantos dieran muestras palpables de error vencible y, por ende, de mala fe, respecto de la revelación cristiana y su verdad. Pero eliminados estos casos, no se ve ya qué obstáculos podrían impedir la efusión de la divina gracia sobre corazones que creen, con fe implícita, en la verdad de la revelación cristiana y obran conforme a sus normas, puesto que son cristianos sin saberlo.

(1) Ibidem *(Essai théologique)*, 40, 42, 72, 73, 82, 92. He aquí el texto de Lugo, en que habla de los musulmanes a este respecto: "Denique Turcae et Mahometani, si qui essent qui invincibiliter etiam errarent circa Christum et eius divinitatem, non est cur non possint vera fide supernaturali credere unum Deum remuneratorem supernaturalem: hoc enim ipsi non credunt propter argumenta ex creaturis naturalibus desumpta, sed dogma hoc ex traditione habent, quae traditio processit à vera ecclesia fidelium, et ad ipsos usque pervenit, licet alii errores admixti sint in eorum secta: quare cum habeant quoad illud verum dogma sufficientia credibilitatis motiva pro eorum captu, non apparet cur circa illud non possint exercere veram fidem supernaturalem, si aliunde contra fidem non peccant, et consequenter poterunt aliquando in actum contritionis perfectae ex tali fide prodire." Cfr. *Joannis de Lugo hispalensis... Disputationes... De Virtute fidei divinae* (Lugduni, 1646), Disp. XII, sect. 3, § 50. Obsérvese que Lugo, como Ripalda y Suárez, escribían en España y en un siglo en que podían conocer y valorar por experiencia bien viva la psicología y la ética de los musulmanes, es decir, de los moriscos españoles en las vísperas de su definitiva expulsión.

Para hacerse cargo de la verosimilitud de esta hipótesis, conviene recordar que los musulmanes aceptan en principio la verdad de la revelación cristiana, exactamente igual que la mosaica y la islámica: para ellos, Dios ha revelado a los hombres tres leyes, que se han sucedido en la historia: la de Moisés y los demás patriarcas y profetas del Antiguo Testamento fué completada por la de Jesús (profeta, pero no Dios), y ésta, a su vez, lo fué más tarde por la de Mahoma. Así como los apóstoles y los primeros cristianos no abandonaron, sino tarde, las prácticas judaicas, y, aun después de abandonarlas, la Iglesia cristiana se considera depositaria de la revelación mosaica, así también el islam, lejos de adoptar enfrente del cristianismo la actitud hostil que muchos le suponen, admite la divina misión de Nuestro Señor Jesucristo y la verdad de su revelación. Pero, a la vez, la fe que también prestan los muslimes a la divina misión de Mahoma (cuya revelación, es decir, el Alcorán, niega la Trinidad y la Encarnación), les obliga, para ser coherentes, a suponer que estos dos dogmas de la Iglesia cristiana son innovaciones heréticas, introducidas por ella en el depósito auténtico de la revelación divina que Jesucristo enseñó. Por eso, suponen también que el texto del Nuevo Testamento, y singularmente el de los Evangelios, ha sido alterado y no representa hoy la genuina enseñanza profética de Jesús. En cambio, los relatos de sus altos ejemplos de virtud heroica y de sus preceptos y consejos de perfección moral (que por tradición derivada de los evangelios canónicos y apócrifos se incorporaron pronto, según hemos dicho (1), a la doctrina y a la vida de los ascetas musulmanes), son considerados por todo muslim devoto como supervivencias de la enseñanza auténtica de Jesús, tan auténtica casi como los versículos del Alcorán en que se narran hechos o dichos suyos que proclaman muy alto sus dotes de inspiración profética, sus milagros y su santidad sobrehumana.

Hasta tal punto llega en algunos *sufíes* la imitación y el amor de Jesús, que, aun sin creer en su divinidad, lo colocan por encima de Ma-

(1) Cfr. *supra*, pág. 8.

homa, en razón de su santidad y virtudes (1). Es más: Abenarabi de Murcia nos habla de *sufíes* españoles, africanos y orientales que, dentro de la más pura ortodoxía islámica, profesaban una regla de vida ascética y mística, inspirada en cierta iluminación directa de Jesucristo, y por eso se llamaban *isauíes*, es decir, seguidores de Jesús (2). De esa regla y de los caracteres particulares de los que la seguían nos ofrece también algunos rasgos, que son de cristiano abolengo: vivir apartados del mundo; ver espiritualmente a Dios en todas las cosas, con fe desnuda de imágenes, como si lo vieran con los ojos; sus oraciones y plegarias son tan escuchadas por Dios, que con la simple intención les basta para realizar, a imitación de Jesús, sobrenaturales prodigios, v. gr.: andar sobre el agua, multiplicar los manjares, etc.; pero más que todos los carismas que Dios les otorga, es característica señal que los distingue la caridad y compasión para con todos los hombres, de cualquier religión y secta que sean, y la resignación absoluta a la voluntad de Dios, con alegría de corazón, considerando las cosas siempre bajo su aspecto bueno, no abriendo jamás los labios sino para el bien, y cerrando los ojos y los oídos para no ver ni oir el mal.

He aquí, pues, casos típicos y, según Abenarabi, no infrecuentes, de almas cristianas sin saberlo. Su regla de vida era una herencia del monacato oriental. Abenarabi mismo lo sugiere, aunque no lo consigne explícitamente, insertando un relato, a todas luces legendario, de un monje cristiano que en un monte de Siria sirvió a Dios durante siglos, desde la época de Jesús hasta el califato de Omar, en que milagrosamente fué descubierto su oculto refugio por varios compañeros de Mahoma, a quienes reveló la supervivencia de la religión cristia-

(1) Véase más adelante desarrollado este tema en el capítulo XV de la parte segunda de este libro. Cfr. *Fotuhat*, I, 240, donde se dice que Jesús es el príncipe de los santos todos que han existido y existirán, desde Adán hasta el fin del mundo.

(2) Cfr. *Fotuhat*, I, 289-295. En ese capítulo asegura Abenarabi que él mismo se inició en la vida espiritual siguiendo el método de Jesús, y que su maestro primero, Abulabás el Oryani, lo adoptó al fin de su carrera espiritual.

na dentro del islam (1). He aquí, pues, el caso inverso: almas que, según Abenarabi, eran musulmanas sin creerlo, pues dicho relato sirve a Abenarabi de indicio seguro para suponer que los monjes cristianos que por ignorancia invencible perseveran en su religión, si viven conforme a la ley de Cristo, profesan sin saberlo la religión de Mahoma (2). Y hasta añade que en estos casos, como por regla general cuando se trata de infieles negativos, Dios les ayuda con su gracia para que se salven, hasta por medio de una revelación extraordinaria y milagrosa (3).

Como se ve, esta actitud es la misma que un siglo después había de adoptar el Angélico Doctor en el problema de la salvación de los infieles, cuando afirmaba (4): "Si aliquis in sylvis nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necesaria, vel aliquem praedicatorem fidei ad eum dirigeret." Es evidente, pues, que el axioma "extra ecclesiam nulla salus", coordinado con el de "facienti quod est in se Deus non denegat gratiam", condujo lógicamente a los teólogos católicos a proclamar (exactamente igual que lo proclamaron los teólogos musulma-

---

(1) *Fotuhat,* I, 291. El nombre de ese monje legendario es evidentemente cristiano: Aben Bartolomé.

(2) *Ibidem,* I, 293.

(3) *Fotuhat,* I, 293: "Ese tal sigue nuestra religión, aunque haya llegado al conocimiento de la verdad por diferente camino, pues la diferencia de camino en nada daña al conocimiento que por él se adquiera. El Profeta de Dios dijo, respecto de aquel a quien Dios otorga la santidad sin pedirla, que Dios le ayudará para lograrla y que le enviará un ángel que le guíe por el camino recto. Con lo cual quiso decir que Dios le preservará del error."— Cfr. Sayyid Mortada, *Ithaf,* VII, 232: "Dijo el Profeta: "A aquel que obra conforme a lo que sabe, Dios le otorgará en herencia la ciencia de lo que todavía ignora." Esta doctrina la interpreta el autor diciendo que se refiere, según los exégetas antiguos, a los ascetas que viven apartados del mundo en los lugares desiertos para consagrarse al servicio de Dios, pues o Dios les enviará alguien que les enseñe, o bien les inspirará su gracia y con ella los preservará de error.

(4) Cfr. *De Veritate,* q. XIV, a. 11, ad 1.um

nes desde muy antiguo para su religión) la posibilidad de salvarse todo hombre, aunque no posea en principio más gracias que la de la razón natural, y que, por ende, hasta los infieles que vivieron antes de Cristo y los que después de El se vieron privados de toda noticia de su revelación (como los americanos precolombinos, por ejemplo), todos ellos recibieron de Dios gracias suficientes para salvarse, mediante la fe explícita en un Dios creador, providente y remunerador, la cual incluye implícitamente la fe en un Mediador, que es Cristo Esta doctrina, laxa y benigna, de la salvación de los infieles, Caperan ha demostrado ser, no sólo la ortodoxa, sino la más común entre los teólogos católicos hoy y desde el siglo XVI, enfrente de la opinión, más estrecha y dura, del jansenismo y del protestantismo. Para éste, singularmente, la justificación y la salvación no pueden obtenerse más que por la fiducia o convicción firme de la apropiación de los méritos de Cristo redentor; de modo que así como la sola fe salva y justifica, así también la falta de fe fiducial corrompe en el sujeto hasta las obras buenas, convirtiéndolas en vicios y pecados (1).

8. Otro problema se plantea al teólogo católico, estrechamente enlazado con este de la salvación de los muslimes. Cabe en ellos, como hemos visto, la existencia de la gracia santificante, es decir, la santidad, supuestas todas las condiciones supradichas de fe implícita, error invencible y vida moral irreprochable, así por seguir las normas de la ley natural, como por imitar además en lo posible los altos ejemplos de la perfección evangélica. Si esto es así, ¿cabrá también admitir la existencia en tales almas de las otras gracias que los teólogos llaman *gratis datas,* es decir, éxtasis, milagros, carismas o dones preternaturales?

Como en el problema anterior, también hay que partir en éste de la realidad de los hechos, tantas veces afirmada como histórica por los hagiógrafos musulmanes. Las biografías de los grandes místicos del islam están llenas de relatos, más o menos legendarios, que les

---

(1) Cfr. Caperan, *Essai historique,* 523-524.

atribuyen multitud de carismas. Los tratados doctrinales de teología dogmática y de mística consagran extensos capítulos a demostrar la posibilidad de tales dones, a armonizar su existencia con los milagros proféticos y a establecer el criterio eficaz para discernir entre éstos y aquéllos (1). Quitando lo que sea de razón a las hipérboles forjadas por el entusiasmo religioso y a las ilusiones nacidas de la simplicidad y buena fe del vulgo indocto, siempre quedará un residuo bastante numeroso de casos, cuya autenticidad sería imprudente y acientífico rechazar *a priori*: tánto es el número total de esos relatos, y táles los testimonios que acreditan su realidad y los síntomas de ingenua sinceridad que en ellos aparecen. Las precauciones que los mismos teólogos musulmanes toman para eliminar en cada caso las causas de error posible al dictaminar sobre el carácter natural, preternatural o sobrenatural de los fenómenos místicos, es otra garantía no despreciable para el historiador y el psicólogo. Una teoría del discernimiento o discreción de espíritus aparece, en efecto, organizada desde muy pronto entre los *sufíes* (2). Según ella, hay que distinguir las inspiraciones y los éxtasis auténticos, que proceden de Dios o de sus ángeles, de aquellos otros fenómenos anormales que proceden del demonio y de aquellos otros cuya causa radica en la naturaleza débil o enfermiza del temperamento. Obsérvese de paso que esas mismas reservas, inspiradas en análoga teoría criteriológica, son tradicionales también en la mística católica, desde San Bernardo por lo menos.

Pasados, pues, por esta criba de la crítica todos aquellos relatos de carismas, ¿quedarán algunos que en lo humano estén exentos de toda tacha de ilusión subjetiva y de error objetivo, es decir, que no quepa atribuir lógicamente ni a patología del sujeto, ni a intervención del espíritu maligno? *A priori* no sería lógico negar la posibilidad de su atribución a Dios como causa, si nos atenemos a la doctrina católica sobre la economía de la Providencia en la distribución de las gra-

(1) Véase, a título de ejemplo, el capítulo IX de la parte segunda de este libro.

(2) Véase más adelante desarrollado este tema en el capítulo XII de la parte segunda de este libro.

cias *gratis datas*. Parece claro que la gratuidad de estas últimas debe ser subrayada con más fuerza que la de las otras gracias, llamadas por los teólogos *gratum facientes*. Al menos, así lo sugiere su nombre peculiar, que, si algo quiere decir, es que Dios no ha previsto, para otorgarlas, los méritos del sujeto, o sea, que en el orden de la Providencia aparecen tales gracias menos vinculadas que las otras a una preparación activa del que las haya de recibir. Santo Tomás, efectivamente, pone de relieve este carácter de las *gratias gratis datas*, al hablar del milagro y del don de profecía (1). Uno y otro pueden darse, según él, en un sujeto que carezca de santidad, cabalmente porque están ordenados por Dios, no tanto al bien personal de quien los recibe, cuanto a utilidad espiritual del prójimo, es decir, a la conversión de las almas a Dios. Si, pues, según esto, hasta el hombre que no posea la rectitud moral puede ser empleado por Dios como instrumento para atraer a las almas hacia El, otorgándole las gracias del milagro y de la profecía, ¿cuánto más verosímil será suponer que las otorgue a quienes por añadidura posean dicha rectitud moral, con el mismo fin de convertir las almas hacia El?

9. Pero se dirá: Es que en tal hipótesis, es decir, ateniéndonos a nuestro caso, resultaría que al otorgar Dios el milagro, la profecía y los otros carismas místicos a musulmanes rectos y virtuosos, lejos de lograrse el fin providencial a que tienden, se frustraría, puesto que tales gracias carismáticas contribuirían a confirmar a las almas en el error del islam.

El mismo Doctor Angélico reconoce implícitamente la fuerza de esta posible objeción, al decir que los milagros principalmente se otorgan por Dios al hombre, para confirmar la verdad de la doctrina que éste enseña. Cuando, pues, esta doctrina sea del todo falsa, es imposible suponer que Dios la confirme con el don de los milagros. Pero ya hemos visto que no todo el credo islámico es erróneo. En él se contiene un cierto caudal de verdades, tomadas del depósito de la

(1) Cfr. *Summa theol.*, 1.ª-2ªᵉ, q. 111, a. 1; 3.ª, q. 7, a. 7; q. 43, a. 1.

revelación auténtica del Antiguo y del Nuevo Testamento. La fe en esas verdades hemos dicho también que es suficiente para la justificación y la salvación de quienes las profesan y obran en consecuencia, siempre que por error invencible crean de buena fe que siguen el camino recto. Para confirmar, pues, a estas almas, no en los errores parciales que profesan, sino en las verdades reveladas que creen, parece que los carismas podrían ser otorgados por Dios a un muslim santo, sin que por ello se frustrara ni contrariase el objetivo providencial de las gracias *gratis datas.* Adviértase, en efecto, que el musulmán, sujeto hipotético de esos carismas, y quienes los presencian, suponemos que creen de buena fe en la verdad total del islam. Ahora bien, para atraer a estas almas hacia Dios, no es absolutamente necesario que Este altere o trastorne por completo las condiciones del medio o ambiente religioso en que ellas nacieron y se educaron. Aparte de las vías ordinarias que la Providencia ha establecido para lograr el fin de la salvación de los hombres, es decir, fuera de la Iglesia y de los sacramentos, pueden también contribuir al logro de ese mismo fin último otra multitud de medios supletorios o disposiciones especiales, para aquellos individuos a quienes por razones geográficas o históricas la economía del plan general de la Providencia no hay manera que les aproveche. Es axioma escolástico que Dios no ha vinculado su omnipotencia salvífica en los sacramentos ("Deus suam potentiam sacramentis non alligavit"). En este supuesto, los carismas otorgados por Dios a un místico o santo musulmán podrían contribuir a infundir o a reavivar en las almas la convicción y la fe en las verdades morales y en los métodos ascéticos que el predicador enseña y practica. De ese modo se realizaría evidentemente, aunque sólo en parte, el fin principal asignado por el Doctor Angélico a las gracias *gratis datas,* es a saber: "ut quidam per alios in Deum reducantur, id est, ut ad justificationem alterius aliquis cooperetur". Y decimos "aunque sólo en parte", porque su realización total exigiría—dicho se está—que el sujeto de los carismas, a la vez que exhortase a las almas a la imitación de sus personales virtudes, las invitara también a la fe explícita en el credo cristiano; pero claro es que esto implicaría por fuerza la abierta

predicación del cristianismo, realizada por un musulmán en el seno de una sociedad musulmana, es decir, algo tan extraño a las normales vías y ordinarios decretos de la Providencia, que no merece ser ni siquiera examinado, por su inverosimilitud. La economía del orden sobrenatural no se realiza al margen del orden natural, sino, antes bien, supuesto este orden, aunque para superarlo. Quiere ello decir que Dios se acomoda normalmente, en la medida de lo posible, a las circunstancias del medio geográfico e histórico, para realizar sus planes tendientes a la salvación de todos los hombres.

Una comprobación de esta economía, por lo que atañe a nuestro caso, nos la ofrece la historia del *sufismo* musulmán. A pesar de las declaraciones explícitas de los *sufíes,* que abiertamente proclaman la sumisión más sincera al credo islámico, fueron tachados a menudo de herejes y aun de infieles por los alfaquíes o doctores de su iglesia. El instinto de los simples fieles y la sagaz penetración de los teólogos ortodoxos descubrían en las teorías místicas y aun en los métodos espirituales de los *sufíes* algo extraislámico. A estas sospechas, perfectamente fundadas como hemos visto, obedeció la máxima dificultad con que el *sufismo* hubo de luchar en su larga historia, sembrada de persecuciones y hasta de martirios (1). Si, pues, esa cristianización implícita, indirecta y parcial del islam, realizada veladamente por los *sufíes,* encontró tamaños obstáculos, es evidente que no habría podido ni intentarse siquiera a cara descubierta con medianas garantías de éxito. Y Dios en su sabia providencia no se sirve de medios que tiendan al fracaso; los altos fines de su voluntad universal de salvar a los hombres se realizan en cada tiempo y lugar por aquellos caminos que, siendo eficacísimos, se acomodan mejor a las circunstancias normales del medio y a las naturales diferencias de complexión y mentalidad de los varios pueblos y razas. Donde y cuando la plena evangelización ha de encontrar, pues, obstáculos humanamente insuperables, la Providencia divina tratará de obtener el logro de sus altísimos fines parcialmente, es decir, atrayendo las almas hacia El en la medida posible a

(1) Cfr. Goldziher, *op. cit.,* 145.

la capacidad de éstas, convirtiéndolas, v. gr., del politeísmo al monoteísmo, o, como en el caso que nos ocupa, del islamismo puro y simple, a un cristianismo parcial, velado por apariencias musulmanas en lo dogmático, pero eficaz en lo moral y en lo ascético para que las almas vivan más conforme a los preceptos cardinales y hasta a los consejos del Evangelio.

10. Por lo demás, esta hipótesis, que abre tan amplios cauces a la efusión de la divina gracia extramuros del recinto de la Iglesia visible, no tiene nada de audaz innovación, a despecho de sus apariencias. El mismo Doctor de Hipona la sugería ya en algunos de sus libros, singularmente en el *De Civitate Dei* (1). Apoyado en la letra y en el espíritu de los textos revelados, afirma que la elección de los judíos, como *nación privilegiada,* depositaria de las divinas promesas, es compatible con la elección de *individuos* en el seno de los gentiles. Aunque no haya habido—dice—más que un *pueblo elegido,* se han encontrado también *elegidos* en el seno de todos los pueblos. Sin menoscabo alguno para las prerrogativas de Israel, Dios ha suscitado profetas hasta entre los infieles. Como se ve, esto equivale a admitir en suma, y a pesar de la distinción material y exterior que separa al pueblo judío y al pueblo cristiano de la masa de los pueblos infieles, la existencia de un pueblo santo que abarca a todas las almas rectas, sea cualquiera la nación a que pertenezcan, o, como el mismo Santo Doctor lo dice expresamente, "una Jerusalén espiritual".

Pinard de la Boullaye, S. J., comentando en su magistral obra *L'Etude comparée des réligions* (2) esta doctrina de San Agustín, concluye: "Esto es declarar, no que la buena fe baste para la salvación, sino que Dios no rehusa jamás el acceso a la fe a quien vive según su conciencia; es profesar, no que todas las religiones son buenas, ni tampoco solamente que en todas ellas hay algo de bueno, sino que, aun en las religiones falsas, gracias a disposiciones providenciales

(1) Libro XVIII, cap. 47. Cfr. Caperan, op. cit., *Essai historique,* páginas 130-132.

(2) París, Beauchesne, 1922, tomo I, pág. 94.

cuyo pormenor escapa a nuestra penetración, pueden encontrarse individuos que pertenezcan por el alma a la religión verdadera."

Y más adelante, al estudiar la naturaleza de las gracias místicas o carismas a la luz de la psicología moderna, pero en armonía con la doctrina católica, extiende con el mismo criterio de San Agustín estos principios a la solución del segundo problema que nosotros nos hemos planteado, o sea, a la posible existencia de las gracias *gratis datas*, fuera del cuerpo visible de la Iglesia. He aquí sus palabras (1): "Los psicólogos católicos no pretenden en modo alguno reclamar exclusivamente para sus místicos el beneficio de todos y cada uno de estos favores, como tampoco discuten la posibilidad de "verdaderos milagros" en las "religiones falsas". Tan sólo estiman que estos favores y estos milagros no pueden tender en definitiva más que a conducir a las almas al "único redil" (*Joan.*, X, 16), agregándolas por el deseo y por la fe implícita al "alma de la Iglesia". Piensan que estos milagros y estos favores pueden muy bien ser concedidos para confirmar las verdades que se encuentran en las sectas, pero no la verdad de las sectas como tales, y creen, además, que no pueden ser otorgadas fuera de la Iglesia con la misma frecuencia que dentro."

Esta última reserva va acompañada de otra salvedad, tan perfectamente lógica como aquélla, a saber: que los carismas y gracias de oración no pueden ofrecer idénticos caracteres en todas las religiones, porque existiendo una estrecha relación entre la manera de vivir y la manera de sentir y de concebir, es evidente que las diferencias dogmáticas, ascéticas y litúrgicas, que separan al místico católico de los que no lo son, habrán de reflejarse por fuerza en la psicología peculiar de los fenómenos respectivos, provocando estados de alma diferentes en su conjunto, aunque análogos en sus caracteres elementales. Dogmas tan típicos como la Trinidad, la divinidad de Jesús, su encarnación y redención; reglas ascéticas tan perfectas como las de la humilde obediencia y abnegación absoluta de la voluntad, y ritos litúrgicos tan eficaces para la purificación del alma y para su unión con Dios como

(1) Ibidem, pág. 425-427.

lo son los de la confesión sacramental y la comunión eucarística, deben contribuir a crear y a fomentar, en quienes los profesan y practican, actitudes psicológicas específicas y reacciones proporcionadas, que no se darán, por lo tanto, en las religiones y sectas que carezcan en absoluto de este conjunto de elementos (dogma, ascética y culto) o que sólo en parte los posean. Claro, es, sin embargo, que, como advierte Pinard, la vida espiritual de las religiones y sectas distintas de la católica ofrecerá caracteres tanto más similares a los de la espiritualidad cristiana ortodoxa, cuanto mayor sea el patrimonio dogmático, moral y ascético que conserven, heredado de ésta. Por eso cabe suponer *a priori* que en la iglesia rusa y en las fracciones más conservadoras del protestantismo y del anglicanismo se podrán dar casos de perfección mística, análogos en parte, aunque siempre específicamente distintos, de los que la espiritualidad católica ofrece.

Esta analogía basta, sin embargo, para fundamentar psicológica y teológicamente la verosimilitud y ortodoxia de la hipótesis que hemos formulado, al intentar resolver el problema que nos ocupa. Porque si el islam ha conservado, como hemos visto, un caudal no despreciable de ideas religiosas y de métodos ascéticos, heredados del monacato cristiano oriental, en la medida en que tales ideas y métodos hayan sido más exacta y sinceramente interpretados y vividos, habrán debido también engendrar en las almas procesos psicológicos, es decir, estados de conciencia, y reacciones prácticas, así individuales como sociales, de naturaleza análoga a la de sus modelos cristianos, supuestas siempre las condiciones indispensables y las reservas de rigor en lo que atañe a la dispensación por Dios de sus gracias.

Esta hipótesis, finalmente, sería además una prueba palmaria de la sobrenatural fuerza expansiva del cristianismo, que ha logrado infiltrarse por milagrosa exósmosis a través de las paredes visibles del cuerpo de la Iglesia, para alumbrar con los esplendores de la revelación divina a una religión como la musulmana, que exteriormente parecía desligada de todo nexo con la fe de Cristo, pero en la cual se daban, ya lo hemos visto, las condiciones mínimas indispensables para la salvación.

11. Una vez resuelta así la cuestión de principios, que por su trascendencia era indispensable anticipar, podemos ya convertir el ánimo, desnudo de prevenciones, al terreno de los hechos, que son la base positiva de todo el problema y que hasta aquí hemos supuesto conocidos del lector y aceptada *a priori* su histórica realidad. Como insinué más arriba, la exploración total de los hechos y de las ideas espirituales del *sufismo* en toda la amplitud geográfica y cronológica de su vida sería tarea excesivamente prolija y de resultados aleatorios en lo que toca a su eficacia: ni todos los pensadores ascéticomísticos han sido estudiados aún en monografías aisladas, ni la síntesis eventual que de sus ideas cupiere intentar, en el caso de haberse ya ultimado esa previa investigación analítica, ofrecería datos más abundantes y típicos que los que arroja la escueta exploración de uno solo de los *mystici majores* del islam, como Abenarabi de Murcia, el cual, así por su universal influencia que se extiende a todo el mundo islámico y llega a nuestros días, como por el eclecticismo de su sistema teológico, preñado de elementos heteróclitos, y por haber florecido en el siglo XIII, es decir, en un período ni muy tardío ni muy temprano para la historia del sufismo, es realmente un caso típico, fecundo en sugestiones, que recoge y polariza todas las ideas, experiencias y métodos pertinentes a la espiritualidad del islam, en sus dos fases integrantes, la ortodoxa y la heterodoxa o panteísta. A través de sus obras ensayaremos, pues, la exploración de la vida y doctrina media del *sufismo*, para descubrir en ambas lo que tengan de cristiano. Mas como las ideas del escritor deben siempre no poco a su temperamento, a su educación, al medio en que se formó, a su vida en suma, fuerza será anteponer a la doctrina la biografía, documentadas una y otra con los textos vivos de sus obras, inexploradas hasta la fecha. Tres partes por eso abarcará este estudio: la vida, la doctrina, los documentos.



PARTE PRIMERA

LA VIDA DE ABENARABI



La vida del místico murciano Abenarabi, asunto de la primera parte de este ensayo, ha sido redactada principal y casi exclusivamente con los textos autobiográficos que tanto abundan en sus libros, sobre todo en el *Fotuhat* (1). Sin despreciar las escasas noticias que sus biógrafos nos suministran, creemos de mayor interés las que el propio Abenarabi nos da, pues, aparte de su mayor autenticidad, ofrecen al lector el realista y pintoresco cuadro del medio islámico, español y oriental, y de la época en que se desarrolló la accidentada vida espiritual de este místico hispano, inquieto y andariego. Cada hecho o episodio concreto irá, pues, documentado con los pasajes respectivos de sus obras, pertinentes al caso, los cuales se incrustarán en el texto de la biografía o se consignarán en nota al pie de la página, según su mayor o menor extensión e importancia lo aconsejen. Todo hecho o noticia cronológica que carezca de esta auténtica documentación comprobatoria, entiéndase que está autorizado por el solo testimonio de sus biógrafos musulmanes, así españoles como orientales, principalmente por Almacari y por el autor anónimo de la *tarchama* o bio-

(1) Datos complementarios y muy sugestivos se contienen también en su *Risalat al-cods,* que el lector puede consultar en el fascículo segundo de los cuatro citados anteriormente Cfr. *supra,* pág. 6, nota.

grafía apologética que encabeza la edición del *Fotuhat* (1). Ambos resumen o citan a la letra otras fuentes más antiguas (2).

(1) *Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne par al-Makkari.* Leyde, Brill, 1855-1861. Tomo I, 567-583.—Cfr. *Shadharátu'l-Dhahab* (= *Xadsarat adsáhab)* editado por Nicholson apud JRAS, 1906, páginas 806-824.

(2) He aquí ahora la lista de las obras de Abenarabi, aprovechadas para esta biografía, con sus títulos abreviados que, a modo de siglas, emplearemos en las citas.

Dzajáir = كتاب ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق
Beirut, 1312 hégira.

Diwán = الديوان الاكبر
Bombay, sin fecha.

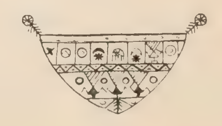
Fosús = كتاب شرح فصوص الحكم للشيخ بالى افندى
Constantinopla, 1309 hégira.

Fotuhat = كتاب الفتوحات المكية
Bulac, 1293 hégira.

Mawaqui = كتاب مواقع النجوم
Cairo, 1325 hégira.

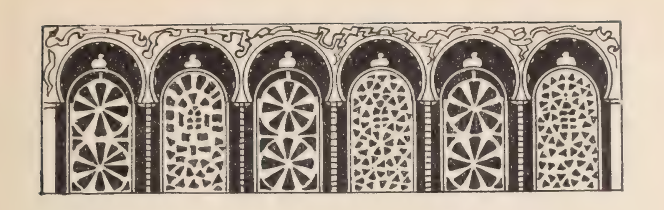
Mohadara = كتاب محاضرات الابرار
Cairo, 1282 hégira.

Tadbirat = كتاب التدبيرات الالهية
Leiden, Brill, 1919 (edic. Nyberg).





Mapa de las peregrinaciones de Abenarabi.



CAPÍTULO PRIMERO

LOS AÑOS JUVENILES

Su nacimiento en Murcia.—Padres y familiares.—Su educación literaria en Sevilla.—Sus maestros.—Su vida disipada.—Su matrimonio.—Muerte de su padre.—Conversión e iniciación *sufí*.—Relaciones con Averroes.—Maestros de espíritu.—Vida de aislamiento.—Aumenta su fe en los fenómenos místicos.—Primera aparición del Jádir.—Vida en común.—Sus relaciones con Jazmín de Marchena y Fátima de Córdoba.

Abubéquer Mohámed Ben Alí, de la tribu de Hátim el Taí, más conocido por el nombre de Abenarabi y por los títulos honoríficos de *Mohidín* (Vivificador de la religión), *El Xeij el Acbar* (El Doctor Máximo) y *Aben Aflatún* (El hijo de Platón), nació en la ciudad de Murcia el 17 de *ramadán* del año 560 de la hégira (28 de julio de 1164), bajo el califato de Almostánchid en Oriente y reinando en Murcia y Valencia Aben Mardanix, príncipe independiente de la autoridad de los Almohades, cuyo tercer sultán, Abu Yacub Yúsuf, acababa de heredar de su padre Abdelmumen el imperio de todo el resto de España (1).

"Un vasallo de un gran sultán de Murcia llamó a éste a gritos para hacerle una reclamación; pero el sultán no le contestó. El apelante entonces le dijo: "¡Háblame, pues también Dios habló a Moisés!" A lo cual contestó el sultán:

(1) *Fotuhat,* IV, 264.

"¡Ni que tú fueses Moisés!" Mas el apelante le replicó: "¡Ni que tú fueses Dios!" Detuvo entonces el sultán su caballo para que le informase de lo que deseaba e inmediatamente atendió a su reclamación. Este sultán era señor de todo el levante de Alandalus y se llamaba Mohámed b. Saad Aben Mardanix, en cuyo tiempo y durante cuyo reinado nací yo en Murcia."

"En el califato de Almostánchid nací yo en Murcia, reinando en Alandalus el sultán Abuabdala Mohámed b. Saad Aben Mardanix. Yo oía los viernes en la mezquita que el predicador hacía en su sermón ritual la mención del nombre de dicho califa Almostánchid Bilá" (1).

Pertenecía a una familia noble, rica y muy religiosa. De sus padres refiere el mismo Abenarabi, en sus obras, hechos de piedad ejemplar. Dos tíos suyos maternos hicieron profesión de vida ascética: uno de ellos, Yahya Ben Yogán, abandonó el trono de Tremecén para someterse a la disciplina de un eremita que le obligaba a ganarse el sustento diario haciendo leña en los montes para venderla por las calles de la capital de su reino. Su otro tío, Móslem el Jaulaní, vivía entregado a ejercicios tan austeros, que pasaba noches enteras de pie en oración, azotándose cruelmente para dominar su sueño (2).

"Uno de mis tíos maternos, llamado Yahya b. Yogán, era rey en la ciudad de Tremecén. Vivía en su tiempo, apartado del mundo, un hombre, jurisconsulto y asceta, llamado Abdalá el Tunecino, que pasaba por ser el más devoto de su siglo. Habitaba en un lugar de las afueras de Tremecén, que se llama *Alobad* [hoy *El-Eubbad,* o sea el eremitorio, a 2 kms. de la ciudad] y pasaba la vida aislado de las gentes y consagrado al servicio de Dios en la mezquita. En ésta existe hoy su sepulcro, muy frecuentado por los fieles que lo visitan. Mientras que este santo varón caminaba un día por la ciudad de Tremecén (separada de *Alobad* por pequeña distancia, en medio de la cual se alza la ciudadela), encontróse con él mi tío Yahya b. Yogán, rey de la ciudad, rodeado de su séquito y guardia. Alguien le dijo que aquel hombre era Abuabdalá el Tunecino, el más famoso asceta de su tiempo. Detúvose entonces el rey, tirando de la brida de su caballo, y saludó al santo, que le devolvió el saludo. El rey, que llevaba puestas unas preciosas vestiduras, preguntóle: "¡Oh, *xeij!* ¿Me será lícito hacer la oración ritual llevando este vestido?" El *xeij* se puso a reír, en vez de contestar a la pregunta. "¿De qué te ríes?", le dijo el rey. "De la cortedad de tu entendimiento—le respondió—, de la ignorancia en que

(1) *Mohadara,* I, 34.
(2) *Fotuhat,* II, 23.

vives acerca del estado de tu alma. A mi juicio, nada hay más semejante a ti que el perro: se revuelca en medio de la sangre de los cadáveres putrefactos y los come, a pesar de su inmundicia; pero luego, cuando va a mear, levanta la pata para no mancharse de orines. Tú eres un vaso lleno de inmundicias y ¿preguntas, no obstante, por tu manto, cuando eres responsable de todas las injusticias de tus súbditos?" Rompió a llorar el rey, apeóse de su caballo, abdicó del reino desde aquel momento y se consagró a la vida devota, al servicio del *xeij*. Este lo tuvo junto a sí durante tres días, al cabo de los cuales tomó una cuerda y le dijo: "¡Oh, rey! Acabáronse los tres días de hospitalidad; levántate y vete a hacer leña." Y el rey hacía leña, la ponía sobre su cabeza e iba a Tremecén a venderla al mercado. Las gentes le miraban y lloraban. El vendía su leña, guardaba del precio lo necesario para su sustento y daba el resto de limosna. Así continuó toda su vida. A su muerte, fué sepultado en la parte exterior de la tumba de su maestro de espíritu. Su sepulcro es hoy muy visitado. El *xeij*, cuando las gentes iban a pedirle que rogase a Dios por ellos, les decía: "Pedídselo por la intercesión de Yahya b. Yogán, pues era rey y renunció al mundo. Si Dios me hubiese sometido a la prueba a que lo sometió a él, quizá no hubiese renunciado al mundo."

"También fué de los más grandes ascetas mi tío Móslem el Jaulaní, el cual pasaba la noche en vigilia, y cuando la fatiga de estar en pie le vencía, golpeaba las plantas de sus pies con unas varas que tenía a mano. diciéndoles al mismo tiempo: "¡Vosotros merecéis los golpes más que mi burro!" (1)

Un tío suyo paterno, Abdalá, se hallaba dotado de preternaturales aptitudes místicas de teósofo y vidente (2).

"Tenía yo un tío, hermano de mi padre, llamado Abdalá b. Mohámed Abenarabi, que había alcanzado este estado místico (3), tanto sensible como idealmente, según pude yo mismo observarlo de manera palpable, antes de convertirme a este camino de la vida mística, en la época de mi disipación."

En medio de este ambiente de misticismo deslizóse la infancia de Abenarabi. A los ocho años de edad, trasladóse a Sevilla con su fami-

(1) *Mohadara*, II, 51.

(2) *Fotuhat*, I, 240.

(3) El grado místico a que se refiere aquí Abenarabi es el llamado "de los hálitos o soplos". A él pertenecían, según Abenarabi, muchos místicos de España, uno de los cuales trató en Jerusalén: al preguntarle sobre cierta cuestión esotérica, respondió: "¿Notas un olor?" En eso comprendió Abenarabi que pertenecía a dicho grado. Este individuo fué después criado suyo, algún tiempo.

lia, después de rendirse Murcia a las armas de los Almohades. Su educación literaria y religiosa debió ser perfectísima: en sus obras cita repetidas veces a sus maestros de lecturas alcoránicas, historia, literatura, poesía y tradiciones del Profeta, que, en Sevilla principalmente, le explicaron los libros clásicos de cada materia (1). Sus inclinaciones al principio no debieron ser hacia la vida devota: las letras y la caza ocuparon su corazón, apartándolo de Dios. En su vejez recordaba con pena aquellos años de su infancia y primera juventud, perdidos en cacerías por los campos de Carmona y Palma del Río, con los caballos y criados de su padre (2).

"En la época de mi disipación, iba yo de viaje cierto día en compañía de mi padre, entre Carmona y Palma, cuando topamos con un rebaño de onagros o asnos salvajes que estaban paciendo. Era yo entonces muy apasionado por su caza; y los criados habíanse quedado atrás, muy lejos de nosotros. Reflexioné un instante y formé en mi corazón el decidido propósito de no hacer daño ni a uno tan sólo de aquellos animales; pero así que el caballo alazán que yo montaba los vió, lanzóse hacia ellos relinchando de gozo; lo refrené con violencia para detenerlo, hasta que llegué adonde los asnos salvajes pacían, y entonces, a pesar de que en la mano llevaba mi lanza y de que el caballo se metió entre ellos, de modo que el hierro de mi lanza pasaba rozando en

---

(1) Los principales maestros de Abenarabi, citados por el autor de su biografía inserta al frente del *Fotuhat* (I, 2), son los siguientes: Abubéquer Mohámed b. Jálaf b. Saf el Lajmí y Abulcásem el Xarrat el cordobés, que le enseñaron en Sevilla las lecturas alcoránicas a los diez y ocho años de edad. La misma materia aprendió con el maestro Albubéquer Mohámed b. Abuchamra. Las tradiciones del Profeta las estudió con varios maestros en Sevilla y otras poblaciones. Entre ellos se citan a Abenzarcún, Abenalchad, Abulgualid el Hadri, Abdelmónim el Jazrachí, Abucháfar b. Mosali, etc. Siguió también los cursos del jurista y teólogo Abumohámed Abdelhac de Sevilla, discípulo mediato del célebre Abenházam, cuyas obras completas estudió bajo la dirección de aquél. A esta enseñanza se debió el criterio *dahirí* o literalista que en derecho profesó Abenarabi.

De otros maestros de Abenarabi en estas materias literarias y teológicas, ajenas a su posterior profesión ascéticomística, da él mismo noticias incidentales en su *Fotuhat*. Sirva de ejemplo (I, 514): "Esta opinión sostenía nuestro maestro Abuabdalá Benalás en Sevilla, donde se la oí textualmente más de una vez."

(2) *Fotuhat,* IV, 700.

las gibas de los onagros, todos ellos siguieron paciendo tranquilos, sin que ni uno solo levantase la cabeza, hasta que acabé de atravesar el rebaño. Alcanzáronme entonces mis criados, y sólo entonces, es decir, delante de ellos, echaron a correr los onagros huyendo. Hasta que no entré en este camino, quiero decir, el camino de Dios, no conocí la causa de aquel hecho. Entonces, reflexionando sobre lo que es el trato social, comprendí que la causa de aquel extraño fenómeno de los onagros fué ésta, a saber: que la confianza que en mi alma sentí hacia ellos se comunicó también a sus almas respecto de mí."

La nobleza de su estirpe y sus personales aptitudes literarias granjeáronle bien pronto el cargo de secretario del Gobierno de Sevilla. Los Beni Abdún de Bugía, familia distinguida, diéronle en matrimonio a su hija Mariam, piadosa y santa mujer (1).

"De este grado místico no he visto ni a una sola persona. Unicamente me contó mi esposa Mariam, hija de Mohámed b. Abdún, que ella vió a una de estas personas, cuya descripción me hizo, y por su descripción inferí que estaba dotada de esa facultad intuitiva; sin embargo, en su descripción citó ciertas cualidades que demostraban no poseer dicho grado, sino imperfecta y débilmente."

"Refirióme mi santa esposa, Mariam, hija de Mohámed b. Abdún b. Abderrahman de Bugía, lo siguiente: "Vi en mi sueño a una persona que en mis visiones extáticas me visitaba y que jamás vi en el mundo de los sentidos. Esa persona me dijo: "¿Quieres seguir el camino de la perfección?" Yo le respondí: "Efectivamente, deseo seguir ese camino; pero no sé cómo." El me dijo entonces: "Por medio de estas cinco cualidades: la absoluta confianza en la voluntad de Dios; la fe viva; la paciencia; el propósito firme; la sinceridad." Cuando mi esposa me explicó esta visión, le dije: "Ese es el método de los *sufíes*" (2).

Los ejemplos y exhortaciones de su esposa comenzarían quizá a determinar en Abenarabi un cambio de vida, preparado ya por las súplicas de su devota madre. Una grave enfermedad debió también contribuir a ello: durante ésta, sufrió accesos febriles acompañados de monstruosas visiones del infierno, de las cuales se vió libre por la oración de su padre que velaba su sueño (3).

(1) *Fotuhat,* III, 311.
(2) *Ibidem,* I, 363.
(3) *Fotuhat,* IV, 648.

"Estuve enfermo, y en mi enfermedad llegué a perder el sentido de tal modo, que me daban ya por muerto. Vi entonces un grupo de gentes de horroroso aspecto que querían hacerme daño; pero vi también a una persona hermosa que exhalaba un aroma muy agradable y que con fuerza rechazaba el ataque de los otros, hasta que logró dominarlos. Díjele yo entonces: "¿Quién eres tú?" "Yo soy—me respondió—la azora *Yas* [el capítulo XXXVI del Alcorán, que se reza por los agonizantes] que te defiende." Desperté de mi letargo y me encontré con que mi padre estaba llorando a mi cabecera y acababa de rezar aquella azora."

Más adelante la muerte de éste acabaría por resolver la crisis de su espíritu, convirtiéndole hacia Dios definitivamente. Abenarabi refiere en su *Fotuhat* con todo pormenor los prodigios que la acompañaron: quince días antes de ocurrir, su mismo padre profetizó el día de la semana y mes en que moriría, y, llegada esta fecha, entró en la agonía, cubriéndose su cuerpo de un blanco resplandor que alumbraba toda la estancia. Abenarabi, conmovido ante aquel milagro, despidióse de su padre y salió de casa para esperar en la mezquita la noticia de su fallecimiento (1).

[Hablando aquí Abenarabi del grado místico de los *hálitos* o *soplos*, dice que los que mueren en este grado quedan en un estado tal, que se duda si están muertos o vivos. Para confirmarlo, narra así la muerte de su padre]: "Así lo he visto realmente en mi padre, pues lo enterramos con la duda entre el aspecto de su rostro, que era el de uno que vive, y entre el hecho cierto de que sus venas estaban sin pulso y su respiración había desaparecido, señales seguras de la muerte. Quince días antes de morir, me había asegurado que se moría y que su muerte acaecería en miércoles, como efectivamente sucedió. Al llegar ese día, aunque estaba gravemente enfermo, sentóse sin apoyo de nadie, y me dijo: "¡Hijo mío! ¡Hoy es la marcha, hoy es el encuentro con Dios!" Yo le dije: "Dios ha escrito que serás salvo en este tu viaje y bendice ya tu encuentro." Estas palabras mías le llenaron de gozo, y añadió: "Dios te recompensará, hijo mío, con la felicidad después de mi muerte, porque cuanto te acabo de oír, yo no lo entendía mientras lo estabas diciendo y hasta quizá lo hubiera contradicho; pero ahora doy testimonio de que es así como lo dijiste."

"Y de improviso apareció sobre su frente un blanco resplandor que contrastaba con el color de su cuerpo, aunque sin afearle; aquel brillo producía

(1) *Fotuhat*, I, 289.

una luz que centelleaba. Mi padre se dió cuenta de esto. Luego, aquel brillo se fué extendiendo por su rostro y poco a poco llegó a invadir todo su cuerpo. Toméle la mano y me despedí de él, abandonando el aposento después de decirle: "Me voy a la mezquita, hasta que vengan a anunciarme que has muerto." El exclamó entonces: "Vete y que no entre aquí nadie." Mandó luego venir a todos los de casa y a sus hijas, y a la hora del mediodía vinieron a notificarme su muerte. Volví a casa y lo encontré como antes dije: en un estado que hacía dudar si estaba vivo o muerto. Así lo enterramos."

Ignoramos la época precisa en que esta conversión de Abenarabi tuvo lugar, pero es seguro que debió acaecer antes del año 580 (1184 de J. C.). Efectivamente, en esta fecha, según confesión propia, había entrado ya en la vida mística haciendo profesión de *sufí*, a los veinte años de edad (1).

"Yo alcancé este grado místico, al entrar en el camino de la perfección, el año 580."

Parece por otra parte seguro que su conversión acaeció más bien algunos años antes de morir su padre, pues era todavía un jovenzuelo imberbe, cuando ya la fama de su precoz iniciación en los misterios de la vida mística llegaba a oídos del célebre filósofo Averroes, que, lleno de curiosidad, solicitaba del padre de Abenarabi una entrevista con éste, a fin de estudiar en vivo aquel caso de psicología anormal y para él inexplicable. El mismo Abenarabi nos ha conservado en su *Fotuhat* la pormenorizada descripción de aquella entrevista y de sus posteriores relaciones con Averroes (2).

"Cierto día, en Córdoba, entré a casa de Abulgualid Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho im-

(1) *Fotuhat*, II, 559.
(2) *Fotuhat*, I, 199.

berbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí." Yo le respondí: "Sí." Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No." Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?" Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices." Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones."

"Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo, en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: "Es este un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!"

"Quise después volver a reunirme con él [es decir, con Averroes], y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos."

"Y ya no volví a reunirme con él, hasta que murió. Ocurrió esto el año 595, en la ciudad de Marruecos, y fué trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fué colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abulhasan Mohámed Benchobair, secretario de Sidi Abusaid [uno de los príncipes almohades] y de mi discípulo Abulháquem Omar Benazarrach, el copista. Volviéndose éste hacia nosotros, dijo: "¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso." A lo cual replicó Benchobair: "¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!"

Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abulháquem, para que me sirviera de tema de meditación y a guisa de recordatorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos, ¡Dios los haya perdonado!) y dije para mis adentros:

"A un lado va el maestro, y al otro van sus libros.
Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?"

Seis años después, en 586 (1190 de J. C.), un famoso *sufí*, llamado Musa el Baidaraní, que gozaba del don místico de bilocación, hace ya un viaje *exprofeso* a Sevilla para entrar en relaciones con Abenarabi y aprovecharse de sus enseñanzas, a pesar de que nuestro místico no había pasado aún de los veintiséis años (1).

"Nosotros vimos en Sevilla, el año 586, a Musa el Baidaraní, que pertenecía al grado de los *abdales* (2), el cual vino a visitarnos de propósito."

Esto hace suponer que, una vez convertido, entregaríase con empeño al estudio de los libros *sufíes* y, sobre todo, al trato con los maestros de espíritu. Innumerable es la serie de éstos que Abenarabi confiesa haber utilizado para su iniciación en la vida *sufí*, durante su permanencia en Sevilla. Musa b. Imrán de Mértola, en su casa de la mezquita Arradi, enseñábale a recibir las inspiraciones divinas (3).

"Oímos a nuestro maestro Abuimrán Musa b. Imrán, de Mértola, en su casa, en la mezquita *Arradi*, en Sevilla, que le decía a Abulcásem Benafir (el

---

(1) *Fotuhat*, II, 9. Cfr. *Risalat al-cods*, § 19.

(2) Según Abenarabi, existe entre los místicos una complicada jerarquía que él explica al pormenor en su *Fotuhat* (II, 7-11). Los grados de dignidad y perfección esotérica dentro de esta jerarquía mística son los siguientes: 1.°, existe un *cótob* o *polo*, sobre el cual gira como sobre su centro la esfera universal de la vida espiritual de todo el mundo; 2.°, dos *imames* o *jefes*, que son los vicarios del *cótob*, al cual suceden cuando éste muere; 3.°, cuatro *autad* o *columnas*, que ejercen su misión en cada uno de los cuatro puntos cardinales; 4.°, siete *abdales* o *sustitutos*, que la ejercen en cada uno de los siete climas en que los geógrafos árabes consideran dividida la tierra; 5.°, doce *naquib* o *prefectos*, para los doce signos del zodiaco; 6.°, ocho *nachib* o *nobles*, para las ocho esferas celestes, etc., etc. Un estudio más pormenorizado de esta jerarquía *sufí* puede verse en Blochet, *Etudes sur l'esoterisme musulman*.

(3) *Fotuhat*, II, 8.

cual se negaba a dar crédito a los fenómenos que los *sufíes* tienen por ciertos): "¡No hagas eso, Abulcásem, pues si lo haces, incurrirás en dos faltas!..." etc.

"De este grado místico era mi maestro Abuimrán Musa b. Imrán el de Mértola (1)."

"Uno de ellos encontré en Sevilla, que era de los más grandes místicos que he encontrado y que se llamaba Musa b. Imrán, el príncipe de su siglo (2)." [En este pasaje habla Abenarabi de los tres místicos cuya virtud preternatural consiste en comunicar a los demás las inspiraciones divinas en cada época. Del mismo maestro vuelve a hablar otras veces] (3).

A comunicarse con los espíritus de los muertos aprendió de un famoso taumaturgo, Abulhachach Yúsuf, natural de Subárbol (al oriente de Sevilla). que poseía la virtud de andar sobre las aguas (4).

"De ellos también [de los *cótobs* o quicios de la jerarquía esotérica] fué Abulhachach Yúsuf el de Subárbol [شبربل], alquería al oriente de Sevilla, el cual era de los que andan sobre el agua y tienen trato familiar con los espíritus (5)."

"De esta clase de místicos encontré muchos entre mis maestros. De ellos fué Abulhachach el de Subárbol, que vivía en Sevilla, el cual leía asiduamente el Alcorán, siempre que estaba solo (6)."

Simultáneamente frecuentaba Abenarabi las conferencias de otros maestros, como Yúsuf el Cumi, de cuya ciencia esotérica hace grandes elogios (7).

"Decía nuestro maestro Abuyacub Yúsuf b. Jálaf el Cumi: "Entre nosotros y Dios, que es la Verdad que buscamos, álzase una empinada cuesta. A los pies de esta cuesta estamos, por razón de nuestra naturaleza física o corpórea, y desde su parte inferior ascendemos sin cesar por la cuesta hasta que lle-

---

(1) *Ibidem,* II, 107.

(2) *Ibidem,* II, 17.

(3) *Fotuhat,* II, 234 y 266. Cfr. *Risalat al-cods,* § 8, en que Abenarabi traza la biografía de este maestro.

(4) *Fotuhat,* I, 268.

(5) Según Abenalabar *(Tecmila,* b. 2083), murió este místico el año 587, o sea cuando Abenarabi tenía veintisiete años de edad.

(6) *Fotuhat,* IV, 648. Cfr. *Risalat al-cods,* § 6.

(7) *Fotuhat,* I, 327.

gamos a su cumbre. Una vez que la dominamos y atalayamos desde la cima lo que a la espalda quedó, ya no volvemos atrás, porque tal retorno es imposible."

"Me contó (1) Yúsuf b. Jálaf el Cumí (uno de los más grandes maestros que encontré en este camino del *sufismo* el año 586..." (2).

Dos maestros, especializados en la práctica del examen particular y cotidiano de la conciencia, iniciáronle en este ejercicio cristiano de perfección espiritual: Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Caisum, sevillanos ambos. Abenarabi añadió por propia iniciativa el examen de los pensamientos al de las obras y palabras, a que se reducía el método de sus maestros (3).

"Entienden algunos maestros de espíritu que las obras de devoción no deben buscarse por sí mismas, sino tan sólo por la intención con que se hacen. La intención en las obras es como el sentido en las palabras: la palabra, en efecto, no tiene valor en sí misma, sino por la idea que encierra. Mira, pues, ¡oh, hermano mío!, cuán delicada y sutil es la penetración de esta categoría de místicos. Este ejercicio espiritual es lo que entre los *sufíes* se denomina *examen de conciencia,* al cual se refería el Profeta cuando dijo: "Pedid cuenta vosotros a vuestras propias almas, antes de que se os la pida." De estos maestros yo encontré a dos, que fueron Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Caisum, en Sevilla (4), cuyo método de vida espiritual se caracterizaba por dicho ejercicio. Eran ambos los *cótobs* o ejes de cuantos místicos viven vida de intención. Yo entré también en el camino que conduce a esta morada, imitando a ambos maestros y a sus discípulos y tomando como ellos por norma el precepto del Profeta, que tan digno es de ser imitado, cuando decía: "Pedid cuenta a vuestras almas, antes de que se os pida." Nuestros dos maestros dichos tomaban cuenta a sus propias almas de cuanto durante el día pudieran hablar y obrar, y eso lo consignaban por escrito en un cuaderno; y al llegar la noche, después de hacer la oración, encerrados y a solas ya en su cuarto, examinaban sus conciencias sacando otra vez el cuaderno: miraban cuanto en

(1) *Fotuhat,* II, 902.

(2) El relato es una fabulosa anécdota en la cual una serpiente habla de parte de Dios a un *sufí* para darle noticias del famoso maestro Abumedín de Bugía (que también lo fué de Abenarabi) y de las persecuciones de que fué víctima. Cfr. *Risalat al-cods,* § 2.

(3) *Fotuhat,* I, 275.

(4) Cfr. *Tecmila,* b. 779 y 899. El primero murió el 574 (1178 de J. C.); el segundo, en 606 (1209 de J. C.). Cfr. *Risalat al-cods,* § 7.

aquel día habían hecho de palabra y obra y lo comparaban con lo que debían haber hecho; si de este cotejo resultaba que debían simplemente pedir perdón a Dios por sus faltas, lo hacían; si estas faltas reclamaban por su gravedad una penitencia, se la imponían; si, por el contrario, resultaba que de su conducta debían dar gracias a Dios, se las daban. Y así seguían su examen de conciencia, hasta analizar todo cuanto habían hecho en aquel día. Después de esto se echaban a dormir. Nosotros añadimos a este método de nuestros maestros el consignar también por escrito los pensamientos, es decir, que anotábamos todas cuantas ideas y propósitos nos venían a las mientes, además de las palabras y las obras. Así es que yo examinaba mi conciencia como ellos y a las mismas horas, sacando el cuaderno y pidiendo cuenta a mi alma de todo cuanto en el día se le había ocurrido de pensamientos y deseos, además de las palabras y obras realizadas con los sentidos externos, y también la intención con la que estas obras externas habían sido hechas."

Ejemplos heroicos de castidad, proverbiales entre los ascetas sevillanos, debieron contribuir también a formar su espíritu, desde los años juveniles, en la mortificación de los apetitos. Es entre todos ellos digno de notarse el del sevillano Abdala el Almogauirí, émulo, en esta materia, de Orígenes (1).

"Fué Abdalá el Mogauirí un grande santo, natural de Niebla, de los distritos de Sevilla, al occidente de Alandalus. Se le conocía [en oriente] por el sobrenombre de "El Andalusí". La causa de su conversión a Dios fué ésta: cuando los almohades entraron en Niebla, una mujer de la ciudad se puso en sus manos diciéndole: "¡Llévame a Sevilla y líbrame de las manos de esta gente!" Tomóla, pues, sobre sus hombros y salió con ella de la ciudad. Mas tan pronto como se vieron solos en el camino, él, que era hombre de pasiones violentas y depravadas, y ella, por otra parte, mujer de belleza no común, el instinto sexual le incitó a cohabitar allí con ella. Pero refrenándose dijo para sí: "¡Oh, alma mía! ¡Ella se ha puesto con toda confianza en tus manos! ¡No quiero cometer tamaña deslealtad! Sería una perfidia para con su marido o su dueño!" Rehusaba, sin embargo, su concupiscencia incitándole a pecar. Y cuando ya la fuerza de la tentación hízole temer por su alma, *lapidem accepit atque super illum penem suum, qui quidem erectus erat, imponens, alium accepit lapidem, atque penem inter duos contudit lapides confregitque, clamans:* "¡El fuego antes que el oprobio, alma mía!" Y desde aquel punto vino a ser el santo sin igual de su época, pues salió de su tierra en seguida para hacer la peregrinación a la Meca y luego se estableció en Alejandría, hasta que mu-

(1) *Fotuhat*, IV, 675.

rió. Aunque fué contemporáneo mío, no lo traté personalmente; pero Abulhasán el Sevillano me refirió los consejos ascéticos que Abdalá el Mogauirí le daba..."

Pero muy pronto abandonó a todos los maestros para aislarse del mundo retirándose a los cementerios, donde pasaba los días enteros en comunicación íntima con las almas de los difuntos: sentado en el suelo, rodeado de tumbas, permanecía largas horas como extático, manteniendo en voz baja conversaciones misteriosas con interlocutores invisibles (1).

"Yo me aparté del mundo para vivir aislado en los cementerios durante algún tiempo. Llegóme entonces la noticia de que mi maestro Yúsuf b. Jálaf el Cumí decía que fulano (refiriéndose a mí) había abandonado el trato de los vivos para irse a tratar con los muertos. Yo entonces le envié un recado diciéndole: "Si vinieses a verme, verías con quién trato." Hizo la oración de media mañana y se vino adonde yo estaba, pero solo, sin que nadie le acompañase. Fué preguntando por mí, hasta que me encontró, en medio de las tumbas del cementerio, sentado, con la cabeza baja y conversando con uno de los espíritus que se me habían presentado. Sentóse a mi vera, poquito a poco y con mucho respeto. Le miré y vi que su color se había demudado y que su alma sentía tales angustias, que ni siquiera podía levantar la cabeza, abrumado como estaba por la postración. Yo, entretanto, mirábale sonriéndome, pero sin lograr hacerle sonreír, de lo muy triste que estaba. Así que hube yo acabado mi misteriosa plática, fué poco a poco disminuyendo la preocupación del maestro, hasta que al fin se tranquilizó y, volviendo hacia mí su rostro, besome en la frente. Entonces le dije: "¿Quién es el que trata con los muertos, yo o tú?" El me respondió: "¡No, por Alá! No eres tú; antes bien, yo soy el que trata con los muertos! ¡Por Alá, que si la escena se hubiese prolongado algo más, de seguro que me ahogo de emoción!" Marchóse después y me dejó allí solo. Desde entonces decía a cada paso: "El que quiera aislarse del mundo, que se aísle como fulano!"

Su fe en los fenómenos sobrenaturales de la vida mística íbase así fortaleciendo, a medida que los experimentaba en sí mismo y en los demás. El mismo año 586 (1190 de J. C.) presencia un milagro

(1) *Fotuhat,* III, 58-59.

de incombustión, realizado por un *sufí* para convencer a un peripatético que negaba la posibilidad de todos ellos (1).

[Al hablar aquí Abenarabi de la diferencia entre el milagro propiamente dicho y el carisma, dice que aquél sirve para provecho espiritual del prójimo, mientras éste es útil tan sólo para el que lo posee. Y en confirmación añade]: "Así nos ocurrió a nosotros, el año 586, en una reunión, a la que asistía cierto individuo, filósofo, que negaba la misión divina de los profetas, en el sentido en que los musulmanes la afirman, y negaba asimismo la realidad de los milagros de los profetas, en cuanto fenómenos que rompan el curso normal de la naturaleza, porque, según él pretendía, las esencias de las cosas son inalterables. Era un día de invierno, de mucho frío, y teníamos delante un gran brasero encendido. El incrédulo aquel estaba diciendo que el vulgo afirmaba que Abraham fué lanzado al fuego y no se quemó; pero como el fuego es, por su naturaleza, comburente de los cuerpos susceptibles de ser quemados, afirmaba que el fuego aquel del que se habla en el Alcorán en la historia de Abraham, significa únicamente la cólera de Nemrod, la ardiente ira que contra Abraham sentía; y añadía que al decir el texto que el fuego no le quemó, sólo se quiere significar que la ira del tirano Nemrod contra Abraham no le hizo a éste mella ninguna... Cuando aquel incrédulo acabó su razonamiento, uno de los que estaban presentes, que era un místico de este grado de perfección espiritual, dotado de virtudes preternaturales, le dijo: "Y ¿si yo te hiciera ver que Dios dijo literalmente verdad en lo que dijo de aquel fuego, o sea, que no quemó a Abraham, sino que lo convirtió realmente en una cosa fría e inocua para él? Yo voy a hacer contigo mismo en este lugar lo que Dios hizo con Abraham, es decir, voy a preservarte de los efectos del fuego, pero sin que este milagro sea una gracia o carisma de Dios en honor mío!" El incrédulo respondió: "¡Eso no será!" Entonces el *sufí* le dijo: "Este fuego ¿es o no verdadero fuego comburente?" Respondió el incrédulo: "Efectivamente, lo es." Díjole entonces el *sufí:* "¡Míralo por ti mismo!" Y diciendo esto, le echó sobre el regazo de su túnica las brasas que había en el brasero y durante un rato estuvo el incrédulo aquel dándoles vueltas con la mano y maravillándose al ver que no le quemaban. El *sufí* entonces volvió a echar las brasas al brasero y le dijo: "Acerca ahora tu mano a las brasas." Y al aproximar la mano al brasero, se la quemó. Díjole entonces el *sufí:* "Eso es lo que le he mandado ahora al fuego: que queme. Porque el fuego no hace más que obedecer: quema si se lo mandan y deja de quemar asimismo, porque Dios hace lo que quiere." Y el incrédulo aquel se convirtió al islam y reconoció su error."

Una noche, ve en sueños cómo el Profeta endereza una palmera

(1) *Fotuhat,* II, 490.

que obstruía el tránsito por una de las más concurridas calles de Sevilla, y al día siguiente ve confirmado su sueño en medio de la admiración de todos los transeúntes.

[El geógrafo Cazuini, contemporáneo de Abenarabi, nos ha conservado esta noticia autobiográfica. Dice así, al describir la ciudad de Sevilla, en su *Kosmographie* (edic. Wüstenfeld; Göttingen, 1848; II, 334)]: "De esta ciudad era el eximio maestro de espíritu Mohámed Abenarabi, conocido por el sobrenombre de Mohidín. Yo lo vi en Damasco el año 630 [= 1232], y era un maestro excelente, literato, filósofo, poeta, místico intuitivo y asceta, que por entonces tenía raptos que le sobrevenían de improviso. Oí que estaba escribiendo unos cuadernos en que había cosas admirables, y también oí que tenía escrito ya un libro acerca de las propiedades o virtudes esotéricas de los versículos del Alcorán que se emplean como exorcismos. De entre las maravillosas anécdotas que de él se cuentan, es la siguiente, referida por él mismo, a saber: que había en una de las calles de la ciudad de Sevilla una palmera, la cual se había ido inclinando tanto hacia el medio de la calle, que obstruía ya el paso de los transeúntes, y por eso comenzó la gente a hablar de la necesidad de cortarla, hasta que decidieron hacerlo así al día siguiente. Dice Abenarabi: "Yo vi aquella noche en el sueño al Profeta, junto a la palmera que se le quejaba y le decía: ¡Oh, Profeta de Dios! Las gentes quieren cortarme porque les estorbo el paso!" Y el Profeta la acarició con su mano bendita y se enderezó. Al amanecer del día siguiente, me fuí a ver la palmera y la encontré enderezada; referí entonces a la gente mi sueño y se maravillaron tanto, que tomaron ya a la palmera como lugar de bendición, que era muy visitado."

Las relaciones con su maestro Abulabás el Oryaní fueron, sin duda, las que más honda huella dejaron en su espíritu, pues fueron las primeras y las más constantes. Natural de Olya (Loulé, cerca de Silves, Portugal), este maestro *sufí* estaba consagrado en Sevilla a la preparación de los jóvenes que se sentían llamados por Dios a la vida religiosa. Su escuela ascéticomística veíase frecuentada por algunos que, como Abenarabi, querían aprovechar de sus enseñanzas. Estas tenían por fin principal la abnegación de la voluntad en obsequio de Dios, rompiendo los lazos de la familia carnal para sustituirlos por los de la familia *sufí*. Aquella pequeña comunidad tenía por padre al maestro, cuya autoridad era omnímoda, y por hermanos a los condiscípulos.

[Son varios los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi habla con encomio de este su primer director espiritual (1). En casi todos ellos pondera sus dotes o insinúa de paso algunos de los temas característicos de su doctrina ascético-mística, v. gr., limosna, pecado original, abnegación, intercesión, etc. Los datos biográficos más interesantes para identificar su personalidad son los de *Fotuhat,* III, 696 y 705]: "Estaba yo sentado cierto día en Sevilla ante nuestro maestro de espíritu Abulabás el Oryani (que era de Olya, en el occidente de Alandalus), y entró a verle un hombre, con el cual comenzó a tratar acerca del beneficio y la limosna." "Hacía mucho hincapié en esta doctrina [de la abnegación] nuestro maestro Abulabás el Oryaní que era de Olya en el Algarbe de Alandalus (2). Fué éste el primer director espiritual a quien serví y de cuyas luces me aproveché."

[El pasaje más característico para conocer la diferencia esencial entre el método espiritual de Abulabás y el de Musa b. Imrán de Mértola, es el siguiente (3)]:

"Entré a casa de mi maestro Abulabás el Oryaní en ocasión en que mi alma se sentía hondamente turbada ante el espectáculo de las gentes, a quienes veía rebeldes y empeñadas en contradecir la ley de Dios. Mi maestro me dijo: "Querido mío, ¡preocúpate de Dios!" Salí de su casa y entré a la de mi otro maestro, Abuimrán de Mértola, el cual, al conocer mi estado de ánimo, me dijo: "¡Preocúpate de ti mismo!" Entonces exclamé: "¡Oh, señor mío! Perplejo me quedo entre vosotros dos: Abulabás me dice: "¡Preocúpate de Dios!", y tú me dices: "Preocúpate de ti mismo", siendo así que ambos sois dos maestros que me dirigís por el camino de la verdad." Echóse a llorar Abuimrán, y me dijo: "¡Ah, querido mío! Lo que te indica Abulabás es la verdad y a ello hay que volver. Lo que sucede es que cada uno de nosotros te indica lo que su propio estado místico le exige. Yo espero, sin embargo, que Dios querrá hacerme alcanzar el grado de perfección a que Abulabás ha aludido. Escucha, pues, su consejo, que es el más conveniente para mí y para ti." ¡Ah, y qué hermosa es [dice Abenarabi] la ecuanimidad de los *sufíes!* Volví entonces a casa de Abulabás y le referí lo que me había dicho Abuimrán. Díjome Abulabás: "Ha dicho bien Abuimrán, porque él te indicó cuál es el camino de la perfección, mientras que yo te indiqué cuál es el compañero de viaje. Obra, pues, tú conforme a lo que él te dijo y conforme a lo que yo te dije; es decir, junta en una ambas preocupaciones: la del camino y la del compañero; porque todo

---

(1) *Fotuhat,* I, 241, 318, 722; II, 114, 234, 266; III, 442, 696, 705. Cfr. *Risalat al-cods,* § 1.

(2) Para la identificación de *Olya* (العلياء) con *Loulé,* cerca de Silves en el Algarbe de Portugal, cfr. *Abensaid,* ms. ar. 80 de la Ac. de la Hist., folio 199, v., 213 v.; *Marrekoshi* (edic. Dozy), 272. Esta identificación fué ya hecha por David Lopes en su libro *Os Arabes nas obras de Herculano,* pág. 80.

(3) *Fotuhat,* II, 234.

el que no va por el camino de la perfección acompañado de Dios, que es la Verdad, no puede tener certeza de su salvación."

El temperamento indómito de Abenarabi se sometía difícilmente a esta disciplina; pero un prodigio estupendo acabó por dulcificar su carácter: un día, tras una polémica en que Abenarabi contradijo abiertamente a su maestro, salió de la escuela para dirigirse a su casa, y al pasar por el mercado de los granos tropezóse con una persona para él desconocida que, dirigiéndole la palabra y llamándole por su nombre, le dijo: "¡Mohámed, acepta de tu maestro la solución!" Volvió Abenarabi sobre sus pasos y, entrando de nuevo a la escuela, dispuesto a pedir perdón a su maestro, vió lleno de estupor que éste, sin dejarle pronunciar una palabra, exclamó: "¡Mohámed!, ¿será preciso, para que te sometas a mí, que en todos los casos venga a recomendarte esta sumisión el Jádir en persona?" (1).

"Es el Jádir el compañero de Moisés [cfr. *Alcorán,* XVIII, 62 sig.], a quien Dios prolongó la vida hasta ahora (contra lo que afirman los teólogos exotéricos que interpretan en sentido alegórico las tradiciones auténticas de Mahoma), y yo le he visto varias veces. Con él nos ocurrió un suceso maravilloso, y fué que nuestro maestro Abulabás el Oryaní discutía en cierta ocasión conmigo acerca de quién era una persona a la cual el Profeta había regocijado con su aparición: él me dijo: "Es fulano, hijo de fulano", y me nombró a un individuo a quien yo conocía de nombre, pero no de vista, aunque sí conocía personalmente a un primo suyo. Yo me quedé vacilando y sin decidirme a aceptar lo que el maestro me aseguraba de aquel individuo, porque yo creía tener motivos bastantes para saber a qué atenerme respecto del asunto. Indudablemente, mi maestro se sintió defraudado por mi actitud y se molestó, pero interiormente, pues yo entonces no me di cuenta de ello, porque esto ocurría en los principios de mi vida religiosa. Me marché, pues, a mi casa, y cuando iba andando por la calle, topé con una persona, a la cual no conocía, que se adelantó a saludarme con el afecto de un amigo cariñoso, diciéndome: "¡Oh, Mohámed! Da crédito a lo que te ha dicho el maestro Abulabás acerca de fulano", y me nombró a aquella misma persona mencionada por Abulabás el Oryaní. Yo le contesté: "Así lo haré." Entendiendo, pues, lo que me había querido decir, regresé inmediatamente a casa del maestro para contarle lo que me acababa de ocurrir. Mas así que hube entrado, exclamó: "¡Oh, Abuabdalá!,

(1) *Fotuhat,* I, 241.

pero ¿es que voy a necesitar que el Jádir se te presente y te diga: "¡Da crédito a fulano en lo que te ha dicho!", siempre que tu espíritu vacile en aceptar la solución que a un problema cualquiera te proponga? ¿De dónde te vienen esas dudas acerca de toda cuestión que me oyes resolver?" Yo entonces le dije: "En verdad que la puerta del arrepentimiento está abierta!" Y él me respondió: "¡Y de esperar es que Dios te lo acepte!" Entendí entonces que aquel hombre era el Jádir, e indudablemente lo era, pues le pregunté al maestro: "¿Era él, en efecto?" Y me respondió: "Efectivamente, era el Jádir."

El Jádir (1) tiene por nombre Beliá b. Malcán b. Fálig b. Abir b. Xálij b. Arfajxad b. Sem b. Nuh [Noé]. Estaba en un ejército cuyo jefe le envió a buscar agua que hacía mucha falta a los soldados. El topó con la fuente de la vida, de la cual bebió y por ello ha seguido viviendo hasta ahora. Nadie de los que de esa agua habían bebido fué distinguido por Dios con la gracia que a él le otorgó."

"Yo me lo encontré en Sevilla y me enseñó a someterme a los maestros de espíritu y a no contradecirles: Había yo contradicho aquel día sobre cierta cuestión a un maestro mío, y salí de su casa y me encontré con el Jádir en el mercado de los granos. Díjome: "¡Acepta lo que te dice el maestro!" Regresé inmediatamente a casa del maestro y, tan pronto como entré a su habitación, exclamó antes de que yo le dirigiese la palabra: "¡Oh, Mohámed, pero ¿es que voy a necesitar, para cada cuestión en que me contradigas, que el Jádir te recomiende la sumisión a los maestros?" Yo le dije: "¡Oh, señor!, pero ¿era el Jádir ese que me la ha recomendado?" Respondió: "Sí." Dije yo: "¡Loado sea Dios que me ha enseñado esta útil verdad!" Sin embargo, la cosa no era sino como yo la había dicho. Por eso, pasado algún tiempo, entré a casa del maestro y lo vi que volvía a tratar de aquella misma cuestión, pero resolviéndola conforme a mi opinión. Díjome entonces: "Yo estaba en un error y en cambio fuiste tú el que acertaste." Yo le respondí: "¡Oh, señor mío! Ahora comprendo por qué el Jádir me recomendó únicamente la sumisión; pero sin que me diese a conocer que tú eras el que habías acertado en la solución del problema..."

Desde aquel día, Abenarabi fué sumiso a su maestro, y profesó además una devoción especial al Jádir, ese personaje mítico en quien el esoterismo musulmán ha encarnado las tradiciones rabínicocristianas relativas a Elías y a San Jorge, fundidas con la leyenda del Judío errante (2).

---

(1) *Fotuhat,* III, 442.

(2) Cfr. Asín. *Escatología,* 272, nota 1. Para la leyenda del Judío errante, véase A. M. Killen "L'évolution de la légende du juif érrant" apud *Revue*

Su noviciado *sufí,* bajo la dirección de todos los maestros mencionados, se completó mediante la convivencia continua con una pléyade de hermanos en religión que pululaban por las calles y los alrededores de Sevilla. En la mezquita de Azobaidí pasaba muchos días acompañando al taumaturgo Abuyahya el Sinhachí, el ciego, que le enseñaba a sufrir pacientemente las persecuciones del vulgo y aun exponerse de intento a ellas, ocultando la santidad bajo una aparente licencia en las costumbres (1).

"Místicos de este grupo encontré muchos en Sevilla, de las tierras de Alandalus. De ellos era Abuyahya el de la tribu de Sinhacha, el ciego, que habitaba en la mezquita de Azobaidí. Lo acompañé hasta su muerte. Fué sepultado en un monte alto y muy azotado por el viento, sito en el Aljarafe de Sevilla. A todo el mundo le era penosa la ascensión a ese monte por lo largo de la cuesta y lo fuerte del viento; pero Dios calmó el aire de tal modo, que ya no sopló desde el momento en que depositamos su cadáver en aquel monte y la gente comenzó a cavar su sepultura y a labrar sus piedras, hasta que acabamos la obra y vimos al cadáver en su sepultura y nos marchamos. Al punto que nos habíamos ido, volvió a soplar el viento según costumbre, con gran admiración de la gente."

Yúsuf de Ecija, santo asceta, iluminado por Dios, hízole ver el valor místico de la limosna (2). Abuabdalá el del Aljarafe, que pasó cincuenta años sin encender luz en su celda, le enseñó a aislarse en la oscuridad para evitar todo motivo de disipación (3). En cambio, aprendió la utilidad mística de la vida peregrinante, tratando a El Sálih el Berberí (el Santo berberisco), *sufí* giróvago que fijó su residencia durante cuarenta años en la mezquita *Rotonda* (La Redonda), de Sevilla, después de haber peregrinado por espacio de otros cuarenta años (4).

---

de litt. comp. (enero-marzo, 1925). En este estudio se examinan los precedentes de la leyenda en todas las literaturas, excepto en la islámica.

(1) *Fotuhat,* I, 268. Cfr. *Risalat al-cods,* § 5 y 29.

(2) *Fotuhat,* II, 35.

(3) *Fotuhat,* I, 268. Cfr. *Risalat al-cods,* § 4.

(4) *Fotuhat,* II, 20: "De los místicos que pasan día y noche en oración era Sálih el Berberí, a quien encontré y lo acompañé hasta su muerte, aprovechándome de su doctrina." Cfr. *Risalat al-cods,* § 3.

"Cierto dia, iba yo acompañado de un santo siervo de Dios, que le decían *el peregrino giróvago* (الحاج المدور), Yúsuf, de Ecija, místico iletrado, pero de esos que viven consagrados a Dios tan por entero, que Dios les alumbra con su luz. Pasamos ambos junto a un mendigo que decía: "¿Quién me da alguna cosa por amor de Dios?" Un hombre abrió su bolsa llena de monedas de plata y se puso a escoger entre ellas una pieza pequeña para dársela al mendigo. Al fin encontró una monedita que valía la octava parte de un *dirhem* [25 centigramos] y se la entregó. Entretanto, aquel santo siervo de Dios, que estaba mirándole, me dijo: "¿Sabes, fulano, qué es lo que estaba tratando de averiguar ese individuo?" Respondí: "No." Y él me dijo: "Pues trataba de averiguar lo que él vale a los ojos de Dios, puesto que le ha dado su limosna al mendigo por amor de Dios, y la cantidad que por Dios le ha dado es la que mide su valor y precio a los ojos de Dios."

Dos santas ancianas sirviéronle también de maestras de espíritu: Jazmín, *sufí* de Marchena, y Fátima, de Córdoba, extática de noventa y cinco años de edad (1).

"Una de las clases de santos amigos de Dios es la de los *gemidores* [الاواهون]. A ella pertenecen así hombres como mujeres. De estas últimas encontré yo una en Marchena de los Olivos, de las tierras de Alandalus. Llamábase Jazmín (ياسمين), y era de avanzada edad. Santifica Dios a estos místicos mediante los gemidos que de sus pechos exhalan, porque se sienten incapaces de alcanzar la perfección espiritual y se lamentan al encontrar en sus corazones que no encuentran lo que creen perdido."

A Fátima especialmente, la acompañó durante dos años seguidos, en calidad de discípulo y criado, conviviendo con ella honestísimamente en una choza de cañas que él mismo construyó en las afueras de Sevilla, para habituarse a la vida eremítica y experimentar de cerca los maravillosos fenómenos telepáticos que Fátima realizaba y las apariciones de los genios que se presentaban a su evocación, bajo apariencias corpóreas o sin ellas (2).

"Yo serví como fámulo y discípulo en Sevilla a una mujer, de las amantes de Dios y místicas intuitivas, que se llamaba Fátima, hija de Almotsana el

(1) *Fotuhat,* II, 46. Cfr. *Risalat al-cods,* § 54 y 55, donde las llama, respectivamente, "Sol, la Madre de los pobres" y "Nuña Fátima".

(2) *Fotuhat,* II, 459.

Cordobés. La serví dos años seguidos. Tenía ella, a la sazón, más de noventa y cinco de edad y, sin embargo, me daba vergüenza mirarle al rostro, pues lo tenía, a pesar de sus años, tan bello y hermoso, por lo regular de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas, que se la hubiera creído una muchacha de catorce años, a juzgar por la gracia y delicadeza de su porte. Vivía en continuo trato con Dios. De entre todos los discípulos que, como yo, la servían, preferíame a mí, tanto, que decía a menudo: "No he visto a nadie que sea como fulano; cuando entra a hablar conmigo, entra con toda su alma, sin dejar fuera de mí ni un átomo de sí, y cuando sale, sale con todo su ser, sin dejar aquí tampoco nada de su espíritu." Una vez la oí decir: "Maravíllome de aquel que dice que ama a Dios y no se alegra en El, siendo como es el objeto único de su contemplación, puesto que en toda cosa que sus ojos miran, a El tan sólo ven, sin que de sus miradas se oculte ni un instante. ¿Cómo pretenden amar a Dios estas gentes que lloran? ¿Cómo no se avergüenzan de llorar, si tienen a su Dios mucho más cerca que le pueden tener cuantos a El intentan acercarse, pues el que a Dios ama, goza de la mayor proximidad respecto de El, siendo como es el objeto único de toda su contemplación? Por eso digo que es cosa que maravilla el verlo llorar." Después me dijo: "Y tú, hijo mío, ¿qué dices de esto que digo?" Yo le respondí: "¡Madre mía, que lo que dices es lo que hay que decir!" Luego añadió: "¡Por Dios que estoy en verdad maravillada! Mi Amado me dió, para que me sirva como criado, a la *Fátiha* [el capítulo I del Alcorán] y, sin embargo, no me ha distraído jamás este criado de pensar en mi Amado." Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la *Fátiha* la servía como criado. Estando ambos un día sentados, penetró de improviso una mujer en el aposento y me dijo: "¡Hermano mío! Mi esposo, que está en Jerez de Sidonia, me cuentan que se ha casado allí. ¿Qué te parece?" Yo le respondí: "¿Quieres que venga?" Dijo: "Sí." Volví entonces mi rostro hacia la anciana y le dije: "Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?" Ella me contestó: "Y ¿qué es lo que quieres, hijo mío?" Dije: "Pues que satisfagas sus deseos, que son los míos, es decir, que venga su marido." Ella entonces exclamó: "¡Oído y obedecido! Voy a enviar por él a la *Fátiha,* encargándole que traiga al marido de esta mujer." Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo I del Alcorán, le dió forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la *Fátiha,* iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndola nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que le decía: "¡Oh, *Fátiha!* Vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! ¡No lo dejes, hasta que vengas con él!" Aún no había transcurrido, desde que se fué, el tiempo indispensable para recorrer el camino, cuando el marido llegó adonde estaba su mujer. Ella entonces [la anciana Fátima] púsose a tañer el adufe en señal de regocijo. Y al interrogarle yo sobre aquello, me dijo: "¡Por Dios que verdaderamente estoy contenta por lo mucho que de mí

se preocupa, pues me ha escogido como una de sus amigas íntimas y me ha atraído hacia su persona! Y ¿quién soy yo para que este Señor me haya preferido sobre los hijos todos de mi linaje? ¡Por la gloria de mi Dueño juro que tan celoso de mi amor está, como yo no sabría ponderarlo! Tanto es así, que si por descuido vuelvo alguna vez mis ojos hacia una cosa criada para buscar en ella mi apoyo y mi sostén, no deja de probarme mi Dueño con alguna aflicción, que El me envía por medio de aquella misma criatura hacia la cual yo había vuelto mis ojos!" Más adelante hízome ver otras maravillas del mismo género. Yo continué prestándole sin cesar personalmente mis servicios. Con mis propias manos le construí una choza de cañas, justamente capaz para su estatura, en la cual habitó ya continuamente hasta que murió. A menudo me decía: "¡Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrestre!" Cuando vino a visitarla mi madre, ella le dijo: "¡Oh luz! ¡Este es mi hijo y él es tu padre! ¡Trátale con piedad filial y no lo aborrezcas!"

"Nosotros (1) hemos visto en Alandalus a muchos místicos de los que ven los genios bajo apariencias sensibles y sin ellas. Así, por ejemplo, Fátima, hija de Benalmotsana, de la gente de Córdoba, la cual los conocía intuitivamente, sin equívoco o ilusión alguna."

(1) *Fotuhat*, II, 821.





CAPÍTULO II

PEREGRINACIONES POR ESPAÑA Y AFRICA

Su vocación a la vida peregrinante.—Escribe en Morón su *Tadbirat.*—Su estancia en Marchena, Córdoba y Cabrafigo.—Pasa a Bugía.—Sus relaciones con Abumedín.—Segunda aparición del Jádir en Túnez.—Estancia en Tremecén.—Regresa a Sevilla, pasando por Tarifa.—Vuelve a Africa.—Estancia en Fez.—Retorna a Sevilla y redacta el *Irxad.*—Segunda estancia en Fez: sus primeros éxtasis; sus conferencias místicas.—Tercera aparición del Jádir.—Regresa a España, pasando por Granada.—Estancia en Murcia y Almería.—Redacta su *Mawaqui.*

Experto ya en todo género de disciplina *sufí,* pudo decidir sobre su vocación (1).

"No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna, sino fundándome en referencias directas de individuos que fuesen secuaces de ellas."

La vida peregrinante parece que fué la preferida por él. Todo el resto de su existencia, que no fué corta, es un viaje incesante e inquieto a través de todos los países musulmanes de occidente y de oriente, aprendiendo, enseñando y discutiendo. Los pueblos y ciuda-

(1) *Fotuhat,* III, 683.

noche, y me levanté de la cama para hacer el rezo correspondiente a aquella hora nocturna; pero he aquí que mientras yo estaba de pie en mi oratorio y cerradas perfectamente las puertas de mi cuarto y de la casa, penetra en mi habitación un individuo que me saluda, sin que yo supiese cómo había entrado. Lleno de impaciencia y de disgusto al verle, abrevié mi oración para despachar cuanto antes y le devolví el saludo. El entonces me dijo: "¡Oh Abdelmachid! ¡El que goza de familiaridad en el trato con Dios, no se impacienta y disgusta!" Tomó después el paño que estaba bajo mis pies y sobre el cual yo hacía mi oración y, sacudiéndolo, lo arrojó y extendió en su lugar una pequeña esterilla que consigo traía, diciéndome: "Haz la oración encima de esto." Luego me cogió y salió conmigo de la casa y de la población, caminando en mi compañía por una tierra que yo no conocía ni sabía tampoco en qué país del mundo estaba. En todos aquellos lugares por los que íbamos pasando hacíamos la recitación en común. Luego me volvió a mi habitación, en la que me encontraba cuando él vino. Yo le dije: "¡Oh, hermano mío! ¿Por cuáles virtudes llegan a ser *abdales* [es decir, santos intercesores] los *abdales?*" El me respondió: "Por las cuatro que mencionó Abutálib el de Meca en su libro *Alimento de los corazones*". Y a seguida me las nombró; son éstas: el hambre, la vigilia, el silencio y el aislamiento o soledad espiritual. Después me dijo Abdelmachid: "Esta es la misma esterilla. En ella hago mis oraciones. Aquel hombre era uno de los más grandes *abdales* y se llamaba Moads b. Axras." (1)

Las ruinas de Medina Azahra, cerca de Córdoba, sugiriéronle, a su paso por esta ciudad, tristes reflexiones sobre lo caduco y perecedero de la gloria humana (2).

"Yo leí las siguientes estrofas (que son un recordatorio para el hombre discreto y un aviso para el disipado) escritas sobre la puerta de Medina Azahra (en la cual estaba esculpida la imagen de la propia Azahra) después que la ciudad fué destruída y convertidas sus ruinas en guarida de las aves y las fieras. Esta ciudad era una construcción de maravillosa arquitectura, en tierras de Alandalus, cerca de Córdoba... (3)"

---

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* § 18, donde se le llama correctamente Mohámed b. Axraf, el de Ronda.

(2) *Mohadara,* I, 106.

(3) Todo el pasaje ha sido aprovechado por Almacari *(Analectes,* I, 343-4) que cita a la letra el texto del *Mohadara* de Abenarabi. Fuera de las estrofas, que son de carácter ascético, el resto del pasaje contiene el relato, bien conocido, de la construcción de Medina Azahra por Abderrahman III.

Una visión extraordinaria con que Dios le favoreció en Córdoba hízole conocer los nombres y la fisonomía de todos los *cótobs* o *polos místicos,* anteriores a Mahoma (1).

"En cuanto a los *cótobs* o quicios perfectos de los pueblos todos de la humanidad (con excepción de este nuestro pueblo) que nos han precedido en el tiempo, son muchos. En lengua árabe fuéronme comunicados sus nombres. cuando los contemplé y los vi en la mansión de la fantasía, estando yo en la ciudad de Córdoba."

La fama de su ciencia esotérica iba extendiéndose así por los pueblos próximos a Sevilla, merced a sus viajes, y muy pronto los maestros no se desdeñaron de visitarle para someter a su juicio cuestiones difíciles de *sufismo.* Un famoso doctor de Cabrafigo (aldea de Ronda) que, aunque profesaba el *sufismo,* pertenecía a la herética secta de los *motáziles,* hizo un viaje a Sevilla para conferenciar con Abenarabi. Este, al advertir más tarde la heterodoxia de sus doctrinas dogmáticas, se propuso convertirlo a Dios. Para conseguirlo, abandonó a Sevilla y dirigiéndose a Cabrafigo comenzó a discutir con él, día tras día, en su propia escuela y a presencia de sus muchos discípulos y secuaces. El éxito coronó sus esfuerzos, y, muy pronto, maestro y discípulos abjuraban sus erróneas doctrinas (2).

"Disputan entre sí los autores *sufíes* de nuestra escuela acerca de si el hombre puede asimilarse por imitación los caracteres esenciales del nombre divino *el subsistente* [es decir, *el ser necesario,* que existe por necesidad de su esencia, y del cual todos los demás seres necesitan y dependen]. El maestro de espíritu Abuabdalá b. Chéber el de Cabrafigo, uno de los grandes doctores de esta vía mística en Alandalus, como era *motázil* de escuela en teología dogmática, rehusaba admitir que dicho nombre divino pudiese ser imitado por el hombre. Yo discutí con él sobre este punto varias veces en su clase, a presencia de sus discípulos, en Cabrafigo (en Alandalus, de los distritos de Ronda), hasta que se convirtió a mi tesis de que la imitación de ese nombre divino debía ser admitida lo mismo que la de todos los otros nombres."

"Disputan (3) entre sí los sabios de nuestra escuela acerca de si la imi-

---

(1) *Fotuhat,* I, 196.

(2) *Fotuhat,* III, 58.

(3) *Fotuhat,* IV, 228.

tación (por el hombre) de la *aseidad divina* es o no posible. A nuestro juicio lo es tanto como la de todos los nombres divinos... Yo encontré a Abuabdalá b. Chonaid [*sic*] cuando vino a visitarnos en Sevilla y le interrogué sobre este punto. Entonces me contestó que era posible y lícito al hombre el asimilarse (por imitación) la propiedad de ese nombre; pero después rehusó aceptar esa tesis, sin que yo sepa cuál fuese la causa de su resistencia... Era éste, quiero decir, Abuabdalá b. Chonaid, de Cabrafigo, aldea de los distritos de Ronda en tierra de Alandalus. Yo no cesé de tratarlo con toda benevolencia en su alquería en medio de sus discípulos y secuaces, porque era *motázil* de escuela, hasta que la cuestión se le aclaró y abjuró de los errores de la herejía *motázil*... Y hasta me dió las gracias por ello. Por su conversión, convirtiéronse también todos sus discípulos y secuaces. Sólo entonces me separé de él."

El espíritu inquieto de Abenarabi no se satisfacía ya dentro de los reducidos límites de su patria. Antes del año 590 (1193 de J. C.) debió pasar al Africa. Su principal objetivo debió ser tratar de cerca al célebre maestro sevillano Abumadián (vulgarmente llamado Abumedín), que en Bugía había establecido su escuela mística desde hacía bastantes años (1). No consta, sin embargo, de un modo seguro, que Abenarabi lo conociese allí, pues el 597 (1200 de J. C.), fecha en que los biógrafos dicen que entró en Bugía, había ya muerto Abumedín en Tremecén. Esto no obstante, Abenarabi cita repetidas veces, en su *Fotuhat* y en su *Mohadara,* a Abumedín como maestro suyo, ponderando sus visiones, milagros, virtudes y doctrina (2). Por otra parte, como luego diremos, Abenarabi estaba en Túnez el año 590 (1193 de J. C.); es, pues, de creer que pasaría por Bugía antes de esa fecha, y entonces pudo tratarlo. De las innumerables maravillas, de que fué testigo entonces Abenarabi, recuerda especialmente un estupendo caso de sugestión hipnótica realizada por Abumedín con un hijo suyo de

(1) Sobre la vida y las ideas místicas de este famoso *sufí* sevillano puede verse Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou-Médien* (París, Léroux, 1884).

(2) Cfr. *Fotuhat,* I, 288, 318, 330, 838.—*Mohadara,* I, 76, 145, 171, 178; II, 11, 24, 60, 67, 69, 111, 128, 179.—*Mawaqui,* 69, 71, 96, 114, 116, 151, 152, 166, 171. Sería muy interesante un estudio de síntesis de todos estos pasajes anecdóticos que describen con pintoresco realismo la vida espiritual de este místico sevillano y completan la deficiente biografía de Bargès, arriba citada.

siete años de edad, el cual veía desde la playa un barco navegando fuera del horizonte sensible (1).

"El maestro de espíritu Abumedín tenía un hijo pequeño, de una negra. Abumedín poseía la virtud preternatural de conocer todas las cosas con la vista. Aquel niño, que tenía siete años de edad, miraba y decía: "Veo en el mar, en tal y cual lugar, unos barcos y en ellos está ocurriendo esto y lo otro." Cuando pasaban unos días y llegaban aquellos barcos a Bugía (que era la ciudad del niño, en la cual estaba) resultaba que efectivamente era como el niño había dicho. Decíanle entonces al niño: "¿Con qué lo ves?" Y respondía: "Con mis ojos." Pero a seguida rectificaba: "¡No! Tan sólo lo veo con mi corazón." Y luego añadía: "¡No! Tan sólo lo veo con mi padre: cuando está presente y lo miro, es cuando veo lo que os referí; y cuando se ausenta de mí, no veo nada de eso."

No debió ser muy larga la estancia de Abenarabi en Bugía, puesto que muy pronto, en 590 (1193 de J. C.), lo encontramos ya en Túnez, gozando de extraordinario favor en la corte del gobernador almohade y estudiando el libro místico titulado *Jal al-nalain* de Abulcásim b. Casi, el iniciador de la rebelión del Algarbe contra los almorávides. De este libro escribió después un comentario, que existe manuscrito en Constantinopla (2).

"Guárdate de aceptar un regalo de la persona en cuyo favor hiciste alguna recomendación, pues eso es pecado de usura, prohibido por Dios y su Profeta. Algo parecido me ocurrió a mí en Túnez, de las tierras de Ifriquía: Uno de los personajes principales de la ciudad invitóme a su casa para hacerme un agasajo que me tenía preparado. Acepté el convite, pero así que penetré en su casa y me ofreció el banquete, solicitó de mí una recomendación en su favor para con el gobernador de la ciudad. Como efectivamente mi influencia con éste era tanta, que seguía en todo mis indicaciones, accedí gustoso a hacer la recomendación que me pedía; pero inmediatamente me levanté de la mesa sin probar bocado ni aceptar los regalos que me ofrecía, aunque en seguida fuí a hacer la recomendación que fué completamente eficaz. Yo en aquella ocasión no había leído aún la sentencia del Profeta [a que antes aludí]; de modo que si obré así, fué tan sólo por dignidad y pundonor. Dios por su gracia y especial providencia me libró de incurrir en pecado."

---

(1) *Fotuhat,* I, 288.
(2) *Fotuhat,* IV, 634.

"Esta es la opinión que Abulcásim b. Casi defiende en su libro titulado *Jal al-nalain,* el cual libro estudiamos nosotros, bajo el magisterio de un hijo del autor, en Túnez, el año 590 (1)."

Durante su permanencia en Túnez, una nueva aparición del Jádir vino a fortalecer su devoción a este mítico profeta. Era una noche de plenilunio y Abenarabi descansaba de sus estudios y ejercicios devotos en el camarote de un barco anclado en el puerto. Un dolor agudo en el vientre le obligó a subir a cubierta. La tripulación dormía. Aproximóse a las bordas y al extender la mirada por el mar, divisó a lo lejos un ser humano que caminaba sobre las olas en dirección al barco. Una vez cerca de éste, levantó uno de sus pies apoyándose sobre el otro y se lo mostró completamente seco a Abenarabi. Hizo después lo propio con el otro pie, dirigióle contadas frases y emprendió de nuevo su marcha sobre el agua, dirigiéndose a una cueva situada en un monte de la costa, a dos millas del puerto. En dos o tres pasos salvó esta distancia, y Abenarabi, lleno de estupor, comenzó entonces a oír su voz, que entonaba las alabanzas divinas desde el fondo de aquella cueva. A la mañana siguiente, al entrar Abenarabi a la ciudad, tropezóse con un desconocido que le abordó diciéndole: "¿Qué tal pasaste la noche con el Jádir en el barco?" (2).

"En otra ocasión me sucedió que, estando en la cámara de un barco en el mar, dentro del puerto de Túnez, me entró de repente un dolor de tripas. La tripulación dormía. Me levanté y me acerqué a las bordas del barco; pero al dirigir mi vista hacia el mar distinguí a lo lejos, a la luz de la luna (pues era noche de plenilunio), a una persona que venía andando sobre las aguas del mar, hasta que llegó a mí y, deteniéndose entonces a mi lado, levantó uno de sus pies, apoyándose en el otro. Vi perfectamente la planta de su pie y no había en ella ni señal de mojadura. Apoyóse después sobre aquel pie y levantó el otro, que estaba igualmente seco. Luego conversó conmigo en el lenguaje propio de él y saludándome se marchó para dirigirse a la cueva que estaba en un monte a la orilla del mar, distante del barco más de dos millas.

(1) *Fotuhat,* IV, 165. Sobre Abencasi, su vida e ideas, cfr. Asín, *Abenmasarra,* páginas 109-110. Cfr. *Fotuhat,* I, 176, 388, 407; III, 8, 9, 31, 465; IV, 164.

(2) *Fotuhat,* I, 241.

Esta distancia la salvó en dos o tres pasos. Yo oí su voz que cantaba las alabanzas del Señor desde el interior de la cueva. Quizá se marchó luego a visitar a nuestro maestro de espíritu Charrah b. Jamis el Catani, que era uno de los más grandes *sufíes,* que vivía solitario y consagrado al servicio de Dios en Marsa Abdún, adonde yo había estado visitándole el día anterior a aquella noche misma. Cuando al día siguiente me fuí a la ciudad de Túnez, encontréme con un hombre santo que me preguntó: "¿Cómo te fué, la noche pasada, en el barco con el Jádir? ¿Qué es lo que te dijo y qué le dijiste tú?"

Otro de los propósitos que debió tener cuando se dirigió a Túnez esta primera vez, fué el visitar a un gran santo *sufí,* Abumohámed Abdelaziz, a quien volvió a visitar ocho años después, como diremos más adelante. En el mismo año de 590 (1193 de J. C.) abandona a Túnez, con el propósito de marchar por la costa a Sevilla. Ignoramos los motivos de este viaje, pero no es inverosímil que en su decisión influyera bastante el estado de intranquilidad que reinaba en aquella parte oriental del Norte de Africa, teatro de una guerra sin cuartel entre los almohades y los Beni Gánia de Mallorca. Al pasar por Tremecén detúvose para visitar los sepulcros de algunos santos ascetas que, en el barrio llamado Alobad, en las afueras de la ciudad, eran objeto de veneración. Uno de ellos era el sepulcro de su tío Aben Yogán, el rey asceta. Allí también, seis años más tarde, había de ser enterrado Abumedín, el maestro de Abenarabi en Bugia (1). No olvidaba éste los méritos y virtudes del famoso taumaturgo a quien tanto amaba. Por eso, al saber que uno de los discípulos de Abumedín andaba por Tremecén censurando a su maestro, Abenarabi concibió contra él un odio violento. Resurgían, pues, en su corazón las pasiones de su disipada adolescencia, aunque disimuladas bajo apariencias de virtud. Un sueño en que el Profeta le hizo ver este sofisma diabólico, fué para Abenarabi aviso saludable y, a la mañana siguiente, para curar radicalmente su odio hacia aquella persona, fué a ofrecerle un

---

(1) *Mohadara,* II, 51. Abenarabi repite aquí la ejemplar historia de su tío Aben Yogán, el rey asceta de Tremecén, casi con las mismas palabras que en *Fotuhat,* II, 23, y termina añadiendo: "Yo he estado visitando la tumba de ambos [su tío y el maestro de espíritu de éste] y la del *xeij* Abumedín, en *Alobad,* en las afueras de Tremecén."

cuantioso regalo y a confesarle sinceramente su pecado. Esta humilde actitud determinó también la conversión del enemigo de Abumedín (1).

"Yo vi en sueños al Profeta en Tremecén el año 590. Había llegado a mi noticia que un hombre odiaba al *xeij* Abumedín, el cual era uno de los más grandes místicos contemplativos. Como yo tenía de Abumedín un concepto altísimo, concebí profunda aversión a aquel hombre por el odio que tenía contra el maestro Abumedín. El Profeta me preguntó en sueños: "¿Por qué odias a fulano?" Yo respondí: "Porque él odia a Abumedín." El Profeta me replicó: "Pero ¿acaso no ama ese individuo a Dios y me ama a mí?" Respondí: "Efectivamente, ¡oh Profeta de Dios!, ama a Dios y te ama a ti." Díjome entonces: "Pues entonces, ¿por qué le odias por el odio que él tiene a Abumedín, en vez de amarle por el amor que tiene a Dios y a su Profeta?" Yo le respondí: "¡Oh Profeta de Dios! Desde este momento reconozco en verdad, ¡por Dios lo juro!, que pequé y fuí negligente! Pero ahora de ello me arrepiento, y aseguro que para mí será ya ese hombre la persona más amada, como tú, ¡oh Profeta de Dios!, me lo has aconsejado y advertido!" Así que desperté, tomé conmigo un traje precioso y de coste incalculable; monté a caballo y me fuí a su casa; le referí cuanto me había ocurrido y se echó a llorar; aceptó mi regalo y tomó mi ensueño como un aviso de parte de Dios: desapareció de su alma el odio que sentía contra Abumedín y lo amó. Yo quise conocer cuál había sido el motivo de su aversión hacia Abumedín, a pesar de que él reconocía que era un santo varón, y se lo pregunté. El me respondió: "Estaba yo con él en Bugía en ocasión de la pascua de los sacrificios y le trajeron varias reses para la ceremonia, las cuales repartió entre todos sus discípulos; pero a mí no me dió nada. Este fué el motivo de mi odio y de mi caída, de que ahora estoy bien arrepentido."

Dentro del mismo año 590 (1193 de J. C.) regresó a España, desembarcando probablemente en Tarifa, donde en esa fecha lo encontramos discutiendo con el *sufí* Abuabdalá el Calafate un tema ascético: la excelencia del rico, agradecido a Dios, respecto del pobre paciente (2).

"Discutía yo con Abuabdalá el Calafate, en la península de Tarifa, el año 590, la cuestión de la relativa excelencia del rico agradecido y del pobre

(1) *Fotuhat,* IV, 646.

(2) *Fotuhat,* I, 724. Cfr. *Risalat al-cods,* § 26.

paciente... y me dijo: "Estando yo presente a una conferencia entre varios maestros de espíritu, se me planteó esa cuestión tal como la había planteado Aburrebia, el ciego malagueño, el discípulo de Abulalás b. Alarif el de Sinhacha."

Al llegar a Sevilla, un nuevo prodigio, más estupendo que todos los que había experimentado, viene a fortificar su fe, ya arraigada, en los fenómenos místicos de comunicación telepática. Durante su estancia en Túnez había compuesto Abenarabi una poesía, pero mentalmente tan sólo, sin ponerla por escrito ni comunicarla a nadie de palabra. Todo esto no obstante, cierto día un desconocido, con quien traba conversación, comienza a recitarle aquellos mismos versos literalmente. La admiración de Abenarabi sube de punto al interrogarle sobre el autor de aquella poesía y escuchar de sus labios el propio nombre de Abenarabi, a quien el recitador no conocía. La explicación final que éste añade acaba de pasmar a nuestro místico, pues el recitador le aseguró que en el mismo día y hora en que Abenarabi compuso mentalmente sus versos en la parte oriental de la mezquita mayor de Túnez, un hombre misterioso se había detenido en una calle de Sevilla ante un grupo de personas y se había puesto a recitarles aquellos mismos versos (1).

"Había yo compuesto unas estrofas poéticas en la *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana (que está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez, de las tierras de Ifriquía) a la hora de la oración de la caída de la tarde, en un día, cuya fecha precisa me era bien conocida y tenía fija en mi espíritu. Ocurría esto en la ciudad de Túnez. Marché a Sevilla después. Entre ambas ciudades media la distancia de tres meses de camino a caballo. [Una vez en Sevilla] se me acerca un hombre, a quien yo no conocía, y comienza a recitarme de improviso aquellas mismas estrofas, de las que yo no había dado copia a nadie. Dije entonces a aquel hombre: "¿De quién son esas estrofas?" El me contestó: "De Mohámed Abenarabi", y me dió mi mismo nombre. Yo le pregunté: "Y ¿cuándo las aprendiste de memoria?" El entonces me citó la fecha misma en que yo las había compuesto, y la hora exacta; todo esto, a pesar del largo tiempo transcurrido. Yo le pregunté: "¿Quién te las recitó para que las aprendieses de memoria?" Respondió: "Estaba yo sentado una noche en el mercado de Sevilla, de tertulia con un grupo en medio de la calle,

(1) *Fotuhat,* III, 445.

cuando pasó por allí un hombre forastero, al cual no conocíamos, y que parecía un peregrino. Sentóse con nosotros y se puso a tomar parte en la conversación. Al poco rato comenzó a recitarnos estas estrofas, y a todos nos gustaron tanto, que las copiamos, después de preguntarle quién era su autor. El nos dijo: "Fulano" (y me nombró a mí). Entonces le dijimos: "Esa *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana no la conocemos en nuestra tierra." Y él nos respondió: "Está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez. Allí mismo ha compuesto estas estrofas su autor en este momento y de él las he aprendido de memoria." Y diciendo esto desapareció de nuestra vista, sin que supiésemos qué fué de él ni cómo se marchó, sino que ya no lo vimos..." Este joven [que me contó esto en Sevilla] se llamaba Ahmed y era hijo de un comerciante de la ciudad llamado El Edrisí. Era un muchacho muy piadoso que amaba a los devotos y gustaba de conversar con ellos. Su conversación conmigo ocurrió el año 590, y ahora estamos en 635 [= 1237 de J. C.]."

Al año siguiente, 591 (1194 de J. C.), vuelve a pasar el Estrecho para dirigirse a Fez por vez primera, según parece (1). De esta su primera estancia en la capital científica de los almohades muy pocas son las noticias que se conservan. Verosímilmente iniciaría ya sus relaciones con los maestros y hermanos *sufíes,* cuyo trato frecuentó asiduamente en los siguientes años. Entre ellos distinguíase un místico muy ducho en la ciencia cabalística, de quien Abenarabi hízose amigo y al cual quizá deba atribuirse el magisterio de Abenarabi en estas materias, a que tan aficionado fué ya en todos sus libros. Fundándose en ciertas cábalas sobre el valor numérico de las letras de un texto alcoránico, aquel maestro predijo que en aquel mismo año 591 obtendrían brillantes victorias sobre los cristianos de España los ejércitos almohades que, al mando del sultán Yacub Almansur, acababan de pasar el Estrecho. Y, efectivamente, en aquel mismo año era derrotado Alfonso VIII en Alarcos, perdiendo además las plazas de Calatrava y Caracuel (2).

"Estaba yo en la ciudad de Fez el año 591, cuando los ejércitos de los almohades estaban de paso para Alandalus, a fin de combatir al enemigo que

(1) Un pasaje de la *Risalat al-cods,* § 17, da a entender que quizá Abenarabi estuvo ya en Fez antes del año 577 (1181 de J. C.), en que murió en dicha ciudad cierto compañero suyo, Abuchaadún el Alheñero.

(2) *Fotuhat,* IV, 281.

amenazaba gravemente el predominio del islam. Me encontré con uno de los hombres de Dios... que era de mis íntimos y predilectos amigos, el cual me preguntó: "¿Qué dices de este ejército? ¿Logrará la victoria con la ayuda de Dios en este año o no?" Yo le respondí: "Y a ti, ¿qué te parece?" El dijo: "Ciertamente, Dios habló ya a su Profeta de esta campaña y le prometió que sería victoriosa en este año dándole la buena nueva del triunfo en su Libro revelado, cuando en él le dice [*Alcorán*, XLVIII, 1]: "Nosotros hemos logrado para ti una victoria brillante." Las palabras del vaticinio en este texto son *victoria brillante*... "Suma, si no, el valor aritmético de sus letras." Sumé y encontré efectivamente que la victoria había de suceder en el año 591. Pasé después a Alandalus y allí permanecí hasta que Dios otorgó su ayuda al ejército de los musulmanes y les abrió las puertas de Calatrava, Alarcos y Caracuel, con todos los distritos contiguos a estas plazas fuertes."

El entusiasmo provocado por este triunfo debió mover a Abenarabi a permanecer en España, pues el año 592 (1195 de J. C.) lo volvemos a encontrar en Sevilla, donde ya no tenía casa propia. Un amigo suyo se creyó grandemente honrado hospedándolo en la suya e invitó en honor de Abenarabi a varios amigos para que le hicieran más agradable la estancia. Los invitados y el anfitrión mostraron tal respeto y veneración hacia Abenarabi, que éste hubo de rogarles que lo tratasen más llanamente. Obedecía esta veneración a la fama que nuestro místico había ya adquirido con algunos libros, publicados antes de esta fecha, pero cuyos títulos es casi imposible precisar. Sólo puede asegurarse que no serían éstos sus obras maestras, tales como las tituladas *Mawaqui*, *Fosús*, *Fotuhat*, etc., redactadas, sin duda, en fechas posteriores. A fin de hacer desistir a sus admiradores de su actitud respetuosa para con él, Abenarabi pidió al anfitrión uno de dichos libros, titulado *Al-Irxad*, en el cual demostraba la conveniencia de romper con la excesiva urbanidad que era habitual entre musulmanes, los cuales, como hermanos espirituales, deberían tratarse más sencillamente (1).

"Pasamos una vez la noche en casa de Abulhasán b. Abuámer b. Atofail en Sevilla, el año 592. Tratábame con mucha veneración y adoptaba en mi presencia una actitud extraordinaria de urbanidad y cumplido. Pasaban tam-

(1) *Fotuhat*, IV, 699.

bién la noche allí, en mi compañía, Abulcásem el predicador, Abubéquer b. Sam y Abulháquem b. Asarrach. Todos ellos se sentían tan cohibidos por el respeto que yo les inspiraba, que ni moverse osaban por temor de faltar a la urbanidad. Yo deseaba inventar algún medio ingenioso para disipar su encogimiento, cuando he aquí que el amo de la casa me pidió permiso para leer algo mío. Encontrando yo entonces en aquello una fácil coyuntura para lograr mis deseos de disipar su encogimiento, le dije: "Trae de nuestras obras el libro titulado *La recta dirección para romper con la urbanidad habitual.* Si quieres, yo te expondré uno cualquiera de sus capítulos." El respondió: "Es lo que deseo." Entonces yo extendí mis piernas hasta tocar con los pies el regazo del anfitrión, y le dije: "Frótamelos." El entendió perfectamente lo que quería decirle con eso y también lo comprendieron los demás. De esta manera, comenzaron todos a expansionarse y a perder el encogimiento y la falta de familiaridad que les cohibía. Y así pasamos en amable plática religiosa la más grata noche que puede imaginarse."

No debió ser largo este viaje a Sevilla, pues al año siguiente, 593 (1196 de J. C.), aparece de nuevo en Fez, entregado ya de una manera estable a sus estudios y ejercicios *sufíes.* La mezquita Alázhar y el jardín de Abenhayún eran los dos lugares preferidos por Abenarabi. En aquélla pasaba largas horas en oración y siguiendo el curso del maestro Benabdelcarim, imam de la mezquita, que le explicaba su libro hagiográfico sobre los santos de Fez (1).

"No vi jamás a nadie que cumpliese tan exactamente este consejo como el maestro de espíritu Abuabdala Adacac en la ciudad de Fez, de las tierras del Mogreb: jamás murmuraba de nadie ni permitía que en su presencia se murmurase... Publicó su biografía nuestro maestro de espíritu Abuabdala Mohámed b. Cásim b. Abderrahmán b. Abdelcarim el Temimí el de Fez (que era imam de la mezquita Alázhar, situada en la Fuente de las caballerías, en la ciudad de Fez), en su libro titulado *El Provechoso, sobre los santos y devotos de Fez y países colindantes.* Nosotros estudiamos este libro bajo su dirección, creo que en el año 593 (2)".

Allí también experimentó uno de sus primeros éxtasis, acompañado de anormales ilusiones visuales: haciendo un día la oración, advirtió, maravillado, que una ofuscadora luz brillaba a su espalda y la

(1) *Fotuhat,* IV, 653.

(2) Cfr. *Fotuhat,* I, 318, y IV, 702, donde da la fecha de 591.

veia claramente, cual si la tuviese delante de sus ojos, llegando en aquel momento a perder la noción de las relaciones espaciales de su propio cuerpo, como si éste careciese de dimensiones (1).

"Alcancé yo este grado místico el año 593 en la ciudad de Fez, haciendo la oración ritual de la tarde: Estaba yo orando con un grupo de gente en la mezquita Alázhar (que está al lado de la Fuente de las caballerías), cuando vi una luz que estuvo a punto de ofuscarme privándome de la visión de todo cuanto tenia ante mí, sólo que, al verla, perdí la conciencia de la relación espacial de posterioridad, como si no tuviese ya mi cuerpo espalda ni occipucio: no acertaba a distinguir, durante aquella visión, entre unos y otros de los costados de mi cuerpo, de modo que éste vino a ser para mí algo asi como una esfera, sin que las relaciones locales de delante y detrás pudiese yo concebirlas sino por hipótesis, pero no como algo real. Y la cosa era exactamente así como yo la contemplaba."

El jardín de Abenhayún era el lugar escogido por el núcleo, ya numeroso, de sus discípulos, para escuchar las conferencias místicas de Abenarabi y ejercitarse bajo su dirección en las prácticas esotéricas del *sufismo* (2).

"Asimismo yo me junté con el *cótob* (o quicio de los místicos) de aquella época, en el año 593, en la ciudad de Fez: Dios me lo mostró en un rapto y me lo dió a conocer. Estábamos juntos cierto día en el jardín de Abenhayún, en la ciudad de Fez. El se hallaba en medio de un grupo de personas que no paraban atención en él porque era forastero, de la ciudad de Bugia. Tenía una mano seca. En la tertulia estaban con nosotros algunos maestros de espíritu, de la gente de Dios y expertos en la vida mística, entre los cuales se encontraba Abulabás el Hadar y otros maestros semejantes. Todo aquel grupo acostumbraba a instruirse en cosas espirituales conmigo, siempre que se reunían allí. La clase estaba exclusivamente a mi cargo: nadie entre todos ellos llevaba la palabra más que yo sobre la ciencia ascético-mística. De modo que aunque tratasen de algo que entre ellos estuviesen discutiendo, siempre acababan por volverse hacia mí para que diera mi opinión. Recayó de pronto la conversación sobre los *cótobs* (o quicios de los místicos), estando entre los reunidos aquel individuo, y yo les dije: "Hermanos, voy a contaros una cosa admirable acerca del *cótob* de esta época." Inmediatamente, aquel hombre (que era el que Dios me había mostrado en sueños que era el *cótob* de nuestro tiempo y que con fre-

(1) *Fotuhat*, II, 640.
(2) *Fotuhat*, IV, 95.

cuencia venía a verme y me amaba mucho) volvióse hacia mí y me dijo: "Di lo que Dios te ha mostrado de él, pero no des el nombre de esa persona que en el rapto extático te ha sido señalada individualmente." Y al decir esto, se sonrió añadiendo: "¡Dios sea loado!" Comencé yo, pues, a referir a la tertulia lo que Dios habíame revelado acerca de aquel hombre, y los oyentes quedaron maravillados, aunque no di su nombre ni sus señas personales. Continuó después la reunión, que fué de las más agradables, en compañía de aquellos excelentes amigos, hasta media tarde, sin darles a entender que aquel hombre era el *cótob* a que me había referido. Cuando la reunión se hubo disuelto, vino a mí aquel *cótob* y me dijo: "¡Dios te lo pague! ¡Qué bien has hecho al no dar el nombre de la persona que Dios te mostró! ¡Quédate en paz y que la misericordia de Dios y su bendición sea contigo!" Aquel saludo lo fué para mí de despedida, aunque de ello entonces no me di cuenta. Ya no volví a verlo más en la ciudad, desde entonces hasta hoy."

El experimentado criterio de Abenarabi decidía allí sin apelación en las cuestiones teóricas, y alguna vez también se le oyó, sin protestas, tachar de iluso y visionario a un maestro eximio que se gloriaba de haber visto y hablado a los espíritus durante el éxtasis que aparentaba sufrir (1).

"Yo vi en la ciudad de Fez a un grupo de esos místicos a quienes los genios les hacen ver imaginariamente figuras de personas y les hablan lo que quieren para tentarlos, sin que realmente sean los genios mismos los que se les aparecen ni tampoco los fantasmas de los genios. Uno de estos místicos era Abulabás Adacac, que vivía en la ciudad de Fez. Equivocábase a menudo en esta materia, pues se imaginaba que los espíritus le dirigían la palabra, y lo aseguraba como cosa cierta. La causa de su error era que ignoraba cuál es el tono de voz de los espíritus. Cundo se sentaba a mi lado para asistir a mis conferencias, quedábase de repente extático, y después me describía lo que había visto. Yo me daba buena cuenta de que era una ilusión fantástica. Pero en esto llegaba hasta el extremo de conversar con ellos, tratándolos como amigos y hasta bromeando con ellos. A las veces, surgía una acalorada disputa sobre cualquier cuestión, en la cual contradecía al espíritu que creía estar viendo. Otras veces los genios le molestaban por otro cualquier procedimiento, y él creía que aquellas figuras de personas que se le aparecían eran las que le habían hecho realmente el daño, y no los genios. Abulabás Adahán y todos nuestros discípulos se daban perfecta cuenta de su ilusión, porque quien conoce bien el tono de voz de los genios, no se equivoca ni se deja engañar por las apariencias de las figuras fantásticas. Lo que hay es que como son pocos los

(1) *Fotuhat,* II, 821.

que distinguen aquel tono de voz, la mayoría se extravía por el aspecto de verdad real que les ofrecen las figuras que se les aparecen."

Difícil es averiguar si este prestigio de Abenarabi trascendía fuera del limitado círculo de sus discípulos y admiradores. Es lo más verosímil que en las altas esferas del gobierno no fuese conocido o que, conociéndolo, se procurase hacer el vacío en su derredor para evitar posibles efervescencias del fanatismo *sufí,* que fácilmente degenerasen (como es frecuente en el islam) en revoluciones políticas. Lo único cierto es que Abenarabi no gozó, entre los sultanes almohades, de los favores que a manos llenas le otorgaron los príncipes musulmanes del oriente, en la segunda parte de su vida. Es más: él mismo alude, aunque muy vagamente, a discusiones violentas que tuvo con el sultán Yacub Almansur, por motivos religiosos, de las cuales no debió salir muy bien parado el prestigio y autoridad de nuestro místico (1).

"Yo entré a la casa de un santo varón en Ceuta, en el Estrecho de Gibraltar. Habíame ocurrido con el Sultán una discusión que había llenado de cólera mi pecho, además de rebajar mi prestigio. Esto había llegado a oídos de aquel santo varón. Por eso, tan pronto como me vió, me dijo: "¡Hermano mío! Bien poco vale el que no tiene un enemigo injusto que le contradiga." Yo le respondí: "¡Y extraviarse ha el que no tiene un sabio que le dirija!" El repuso entonces: "¡Hermano mío! ¡Mansedumbre, mansedumbre!" Y yo añadí: "¡Siempre que quede a salvo el interés capital, que es la religión!" El asintió: "Verdad dices." Y calló después."

De sospechar es también que el disgusto naciese del fracaso de sus gestiones en favor de su amado maestro de Bugía, Abumedín, a quien el Sultán había llamado a la corte, temeroso de posibles complicaciones políticas, y que acababa de morir entonces (594-1197) en Tremecén, agobiado bajo el peso de sus años, de sus achaques y de las penalidades de aquel viaje precipitado. Desde ese momento debió resolver en su interior Abenarabi abandonar para siempre las tierras del Mogreb y buscar en el oriente un escenario más favorable a sus ideas y menos sometido a la absorbente influencia de los alfaquíes,

(1) *Fotuhat,* IV, 701. Cfr. *Risalat al-cods,* § 26, donde narra por extenso el mismo suceso.

cuencia venía a verme y me amaba mucho) volvióse hacia mí y me dijo: "Di lo que Dios te ha mostrado de él, pero no des el nombre de esa persona que en el rapto extático te ha sido señalada individualmente." Y al decir esto, se sonrió añadiendo: "¡Dios sea loado!" Comencé yo, pues, a referir a la tertulia lo que Dios habíame revelado acerca de aquel hombre, y los oyentes quedaron maravillados, aunque no di su nombre ni sus señas personales. Continuó después la reunión, que fué de las más agradables, en compañía de aquellos excelentes amigos, hasta media tarde, sin darles a entender que aquel hombre era el *cótob* a que me había referido. Cuando la reunión se hubo disuelto, vino a mí aquel *cótob* y me dijo: "¡Dios te lo pague! ¡Qué bien has hecho al no dar el nombre de la persona que Dios te mostró! ¡Quédate en paz y que la misericordia de Dios y su bendición sea contigo!" Aquel saludo lo fué para mí de despedida, aunque de ello entonces no me di cuenta. Ya no volví a verlo más en la ciudad, desde entonces hasta hoy."

El experimentado criterio de Abenarabi decidía allí sin apelación en las cuestiones teóricas, y alguna vez también se le oyó, sin protestas, tachar de iluso y visionario a un maestro eximio que se gloriaba de haber visto y hablado a los espíritus durante el éxtasis que aparentaba sufrir (1).

"Yo vi en la ciudad de Fez a un grupo de esos místicos a quienes los genios les hacen ver imaginariamente figuras de personas y les hablan lo que quieren para tentarlos, sin que realmente sean los genios mismos los que se les aparecen ni tampoco los fantasmas de los genios. Uno de estos místicos era Abulabás Adacac, que vivía en la ciudad de Fez. Equivocábase a menudo en esta materia, pues se imaginaba que los espíritus le dirigían la palabra, y lo aseguraba como cosa cierta. La causa de su error era que ignoraba cuál es el tono de voz de los espíritus. Cundo se sentaba a mi lado para asistir a mis conferencias, quedábase de repente extático, y después me describía lo que había visto. Yo me daba buena cuenta de que era una ilusión fantástica. Pero en esto llegaba hasta el extremo de conversar con ellos, tratándolos como amigos y hasta bromeando con ellos. A las veces, surgía una acalorada disputa sobre cualquier cuestión, en la cual contradecía al espíritu que creía estar viendo. Otras veces los genios le molestaban por otro cualquier procedimiento, y él creía que aquellas figuras de personas que se le aparecían eran las que le habían hecho realmente el daño, y no los genios. Abulabás Adahán y todos nuestros discípulos se daban perfecta cuenta de su ilusión, porque quien conoce bien el tono de voz de los genios, no se equivoca ni se deja engañar por las apariencias de las figuras fantásticas. Lo que hay es que como son pocos los

(1) *Fotuhat*, II, 821.

que distinguen aquel tono de voz, la mayoría se extravía por el aspecto de verdad real que les ofrecen las figuras que se les aparecen."

Difícil es averiguar si este prestigio de Abenarabi trascendía fuera del limitado círculo de sus discípulos y admiradores. Es lo más verosímil que en las altas esferas del gobierno no fuese conocido o que, conociéndolo, se procurase hacer el vacío en su derredor para evitar posibles efervescencias del fanatismo *sufí,* que fácilmente degenerasen (como es frecuente en el islam) en revoluciones políticas. Lo único cierto es que Abenarabi no gozó, entre los sultanes almohades, de los favores que a manos llenas le otorgaron los príncipes musulmanes del oriente, en la segunda parte de su vida. Es más: él mismo alude, aunque muy vagamente, a discusiones violentas que tuvo con el sultán Yacub Almansur, por motivos religiosos, de las cuales no debió salir muy bien parado el prestigio y autoridad de nuestro místico (1).

"Yo entré a la casa de un santo varón en Ceuta, en el Estrecho de Gibraltar. Habíame ocurrido con el Sultán una discusión que había llenado de cólera mi pecho, además de rebajar mi prestigio. Esto había llegado a oídos de aquel santo varón. Por eso, tan pronto como me vió, me dijo: "¡Hermano mío! Bien poco vale el que no tiene un enemigo injusto que le contradiga." Yo le respondí: "¡Y extraviarse ha el que no tiene un sabio que le dirija!" El repuso entonces: "¡Hermano mío! ¡Mansedumbre, mansedumbre!" Y yo añadí: "¡Siempre que quede a salvo el interés capital, que es la religión!" El asintió: "Verdad dices." Y calló después."

De sospechar es también que el disgusto naciese del fracaso de sus gestiones en favor de su amado maestro de Bugía, Abumedín, a quien el Sultán había llamado a la corte, temeroso de posibles complicaciones políticas, y que acababa de morir entonces (594-1197) en Tremecén, agobiado bajo el peso de sus años, de sus achaques y de las penalidades de aquel viaje precipitado. Desde ese momento debió resolver en su interior Abenarabi abandonar para siempre las tierras del Mogreb y buscar en el oriente un escenario más favorable a sus ideas y menos sometido a la absorbente influencia de los alfaquíes,

---

(1) *Fotuhat,* IV, 701. Cfr. *Risalat al-cods,* § 26, donde narra por extenso el mismo suceso.

que acababan de perder con sus intrigas al maestro Abumedín. No consta positivamente que Abenarabi formase dicho propósito en esta fecha; pero es lo cierto que aquel mismo año 594 salía de Fez en dirección a Murcia, como si quisiese dar el último adiós a la tierra que le vió nacer.

En este viaje debió pasar por Salé, puerto en el Atlántico (1) y por Ceuta, para atravesar el Estrecho de Gibraltar, desembarcando en la ciudad, hoy desaparecida, de *Beca* (entre Veger de la Frontera y Conil). En una mezquita medio arruinada en las afueras de esta ciudad, a la orilla misma del Océano Atlántico, volvió a aparecérsele por tercera vez el Jádir andando sobre el aire, a presencia de otros peregrinos que, como Abenarabi, se dirigían por la costa a visitar la Rápita de *Ruta* (hoy Rota, cerca de Cádiz), lugar de gran veneración para los *sufíes* (2).

"Algún tiempo después de esta fecha [590 = 1193] salí de peregrinación por la costa del Océano Atlántico, en compañía de un hombre que negaba los prodigios de los santos. Penetré con mi compañero en una mezquita ruinosa y solitaria para hacer la oración del mediodía, cuando he aquí que una turba de peregrinos y eremitas penetraron a la vez que nosotros para hacer también la oración en aquella mezquita. Entre ellos se encontraba aquel mismo hombre que me dirigió la palabra en el mar, y del cual entonces se me dijo que era el Jádir. Estaba también entre ellos un individuo de gran prestigio religioso y de mayor dignidad que los otros, con quien me unían desde tiempo anterior relaciones de afecto. Me levanté para saludarle, de lo cual él se alegró mucho. Adelantóse, pues, para dirigir la oración ritual como *imam* con nosotros. Cuando acabamos la oración, salió el *imam* de la mezquita, y tras él salí yo en dirección a la puerta, que estaba situada a la parte occidental dominando el Océano, en un lugar que se llama Beca. Púseme a conversar con el *imam* a la puerta de la mezquita, cuando he aquí que el hombre aquel, de quien se me dijo que era el Jádir, había tomado una pequeña esterilla que había en el mihrab de la mezquita y, extendiéndola en el aire a la altura de siete

(1) *Fotuhat,* III, 90: "Uno de los más grandes santos, del vulgo iletrado, refirióme en la ciudad de Salé, ciudad en el Mogreb, sobre la costa del mar Océano, que es también llamada *Finis terrae* [منقطع التراب] porque tras ella ya no hay más tierra..." Cfr. *Fotuhat,* II, 460.

(2) *Fotuhat,* I, 242. Cfr. *Risalat al-cods,* § 18.

pies sobre el suelo, se mantuvo en el aire de pie sobre la esterilla mientras rezaba las preces de devoción supererogatorias que se acostumbran a recitar después de la oración ritual del mediodía. Yo entonces le dije a mi compañero de viaje: "¿No ves acaso a ese individuo y lo que está haciendo?" El me contestó: "Anda, vete a él e interrógale." Dejé, pues, a mi compañero donde estaba y me fuí a él; y así que hubo acabado sus preces, le saludé y le recité unos versos míos [alusivos al prodigio]. El me dijo: "¡Oh, fulano!, no he hecho lo que has visto, sino para ese incrédulo", y señaló con el dedo a mi compañero de viaje, que negaba los prodigios de los santos, el cual estaba sentado en el patio de la mezquita mirándole. Y añadió: "Para que sepa que Dios hace lo que quiere con quien quiere." Volví mi rostro hacia el incrédulo y le dije: "¿Qué dices?" El respondió: "¡Después de verlo, no hay nada que decir!" Volví en seguida adonde se había quedado mi amigo, que estaba mirándome desde la puerta de la mezquita, y conversé con él un rato. Le dije: "¿Quién es ese hombre que ha hecho oración en el aire?" (Yo no le dije lo que me había ocurrido con él en otras ocasiones anteriores.) El me contestó: "Es el Jádir." Calló después y la muchedumbre se marchó. Nosotros nos fuimos también en dirección a Rota, lugar al cual acostumbran a ir en peregrinación los santos que hacen vida eremítica. Está en una aldea de *Ocsónoba,* en la costa del Atlántico (1)."

En los primeros meses del año 595 (1198 de J. C.) pasó por Granada, donde se detuvo a visitar a uno de sus más estimados maestros, Abumohámed Abdalá el Xacaz, natural de Priego (Córdoba), cuyas enseñanzas sobre la iluminación profética cita Abenarabi en su *Fotuhat* (2).

"Entré a visitar en Granada, el año 595, a nuestro maestro de espíritu Abumohámed Abdala el Xacaz, natural de Priego, que era uno de los más grandes místicos que he encontrado en esta vía espiritual, pues jamás he visto a nadie que se le pareciese en el ejercicio del combate ascético."

De su visita a su ciudad natal no tenemos más noticia que del hecho casi escueto y de la fecha de 595 (3).

(1) El texto dice بشكنصار, nombre de lugar que falta en todos los Diccionarios geográficos. Los editores del *Fotuhat* yerran a menudo en la lectura de los nombres de lugar de Alandalus. Por eso me atrevo a suponer que el ms. diría اكشنوبة.

(2) *Fotuhat,* I, 243; IV, 11. Cfr. *Risalat al-cods,* § 15.

(3) *Fotuhat,* IV, 644.

"Guárdate de la contumacia en el pecado; antes bien, arrepiéntete de él, volviéndote hacia Dios en todo momento, así que lo hayas cometido. Refirióme en Córdoba un santo varón de esta ciudad lo siguiente: "Había yo oído decir que en Murcia vivía un hombre muy sabio (a quien yo conozco—dice Abenarabi entre paréntesis—y al cual vi para asistir a su clase el año 595 en Murcia; era este sabio un hombre de conducta muy desarreglada; la única razón que me impide el dar aquí su nombre es precisamente el temor de que si lo nombro se sabrá de quién se trata.) Díjome, pues, aquel santo varón de Córdoba: "Fuí un día a su casa con el propósito de visitarlo; pero se negó a salir a recibirme, por estar de juerga con sus amigos. Yo insistí en que necesitaba verlo personalmente. El dijo al criado: "Hazle saber en lo que estoy ahora ocupado." Yo le respondí: "Es indispensable que yo lo vea." Mandó, pues, que entrase, y entré cuando ya no les quedaba vino en los vasos que tenían en la mano. Uno de los presentes le dijo: "Escribe a fulano que nos envíe algo de vino." Pero él replicó: "¡No haré tal! ¿Es que acaso queréis que yo sea contumaz en mi pecado contra Dios? Por Dios juro que no beberé un vaso de vino, cuando me lo den, sin arrepentirme en seguida y pedir perdón a Dios, y ya no esperaré otro vaso ni pensaré en él; y cuando me llegue otra vez el turno y el escanciador me presente el vaso para que lo tome, examinaré bien mi conciencia y, si me parece bien tomarlo, lo tomaré y me lo beberé, pero arrepintiéndome en seguida. ¡Puede ser que así Dios me otorgue la gracia de que llegue al fin un momento en que no me venga a las mientes la idea de ofenderle!" Dijo el santo asceta: "Y me maravillé de que dijese aquello, a pesar de lo inmoral de su conducta, es decir, cómo aquel hombre depravado no dejaba de preocuparse de eso." El tal ya murió. ¡Dios lo haya perdonado!"

Breve debió de ser su permanencia en Murcia, puesto que a 11 de ramadán del mismo año (7 de julio de 1198) aparece ya de regreso en Almería. Era esta ciudad foco de una escuela *sufí* de grande influjo en la vida religiosa y política de la España almohade, desde que el maestro Abulabás b. Alarif, autor del célebre libro *Mahásin almachalis,* fomentó con sus predicaciones la sublevación de los *moridín* contra la dinastía almorávide, en la primera mitad de aquel siglo. Uno de sus predilectos discípulos, Abuabdalá el Gazal, continuaba en Almería sus enseñanzas esotéricas. La amistad de éste con Abenarabi y la circunstancia de estar en ramadán, el mes sagrado, movió a nuestro místico a permanecer en Almería más tiempo del preciso para sus negocios. Allí, entregado a la oración y a la penitencia, en la soledad de una celda, recibió una revelación de Dios, confirmada en un sueño

posterior, que le ordenaba escribir un libro que sirviese de introducción a la vida devota para los novicios, sin necesidad de director espiritual. Abenarabi, obediente a la inspiración divina, púsose a redactar su *Mawaqui al-nochum,* opúsculo ascético-místico, en el cual, bajo el velo de símbolos astronómicos, expone las luces sobrenaturales que Dios otorga al *sufí* en las tres etapas de su camino. La etapa del novicio, puramente exotérica y material, que consiste en la práctica externa del islam, es simbolizada por Abenarabi con las estrellas, cuyo brillo queda ofuscado tan pronto como sale la luna de las otras dos etapas, durante las cuales el *sufí* interpreta los ritos externos en un sentido místico o esotérico (1).

"Hemos explicado todos los carismas, luces, grados, misterios e ilustraciones divinas que acompañan a la ablución ritual, en nuestro libro titulado *Mawaqui al-nochum.* Que yo sepa, nadie antes de mí acertó a tratar la materia con el mismo plan y método. Lo redacté en once días del mes de ramadán, en la ciudad de Almería, el año 595. Con este libro el novicio se puede pasar sin maestro. Mejor diré: al maestro le es indispensable. Porque hay maestros excelentes y excelentísimos, y este libro sirve para el más excelso grado místico a que pueda aspirar cualquier maestro... Por eso, todo el que se lo pueda procurar, debe tomarlo por punto de apoyo, con la ayuda de la gracia de Dios, pues es un libro de grande utilidad espiritual. El motivo que me hizo conocer el excelso rango místico de este libro fué que yo vi a Dios entonces en sueños dos veces y las dos me dijo: "¡Aconseja a mis siervos!"

"Hemos explicado las varias clases de estos carismas, sus grados y causas en el libro *Mawaqui al-nochum,* que no tiene precedentes, a nuestro juicio, en lo que toca a su plan, aunque los tenga en cuanto a su materia. Es un libro de sano criterio para la vía espiritual y de gran provecho, aunque sea de exiguo volumen (2)."

"De este tema hemos tratado en el libro *Mawaqui al-nochum,* que compusimos en Almería, de las tierras de Alandalus, el año 595, por mandato divino. Es un noble libro que ahorra el recurrir a maestros de espíritu para formar a los novicios (3)."

"Cuando quiso Dios sacar este benéfico libro a la luz del ser y regalar a sus criaturas con las gracias y bendiciones por El escogidas de los tesoros de su generosidad para con ellas (empleando como instrumento a aquel de

(1) *Fotuhat,* I, 436.
(2) *Fotuhat,* II, 491.
(3) *Fotuhat,* IV, 338.

entre sus siervos que bien le plugo), vínome de improviso la idea de emprender el viaje desde Murcia a Almería, y montando a caballo sin demora, púseme en camino en compañía de virtuosas y honradas gentes, el año 595. Cuando llegué a Almería con el propósito de hacer allí algunas cosas que esperaba conseguir, me encontré que el mes de *ramadán* comenzaba entonces con su luna nueva, y por fuerza hube de permanecer en la ciudad hasta que el mes santo terminase. Tiré, pues, el bastón de caminar y comencé a rezar y a suplicar, acompañado de muy generosos y excelentes amigos. Y mientras yo vivía así, consagrado exclusivamente al servicio de Dios, lleno de contrición, humillado y compungido en mi retiro, permitió Dios que el creciente de su luz saliese y brillara a los ojos de sus siervos y que lograsen el fruto de los días y noches pasados en su servicio, pues envióme al Mensajero de su inspiración para ayudarme con su gracia y seguidamente reiteró el aviso a este su piadoso hijo por medio de una revelación en sueños, que coincidía exactamente con la inspiración anterior, hasta en el orden y enlace maravilloso con que las sentencias aparecen ensartadas en este libro. Conocí entonces que era yo, efectivamente, como antes dije, aquel siervo de Dios a quien Este había elegido para dar a luz este libro y sacarlo a la realidad del ser, que era yo el tesorero dispensador de esta ciencia y el encargado de dar cumplimiento a sus altos decretos. En mi corazón sopló su Santo Espíritu, y en el horizonte del cielo de mi alma brilló la maravillosa luna llena de su luz. El espíritu intelectual se puso a trabajar sin demora en la concepción del libro con todo empeño, y el espíritu racional a darle forma elevada y un orden sistemático, bello y armonioso (1)."

(1) *Mawaqui*, 4.





CAPÍTULO III

PEREGRINACIONES POR ORIENTE

La visión extática de Marruecos.—Abenarabi marcha a Oriente.—Visiones y éxtasis en Bugía y Túnez.—Redacción del *Inxá*.—Estancia en Meca: redacción del *Turchumán, Mixcat, Hilyat* y *Al-Dorra*.—Viajes a Bagdad y Mosul.—Abenarabi toma el hábito del Jádir.—Estancia en Egipto: Abenarabi acusado de panteismo.—Viaje a Conia: relaciones con Caicaus 1.°; redacción del *Maxáhid* y el *Anwar*.—Peregrinaciones por la Anatolia.—Estancia en Bagdad.—Viaje a Meca: redacción del *Dzajáir*.—Peregrinación a Medina y Jerusalén.—Abenarabi profetiza la toma de Antioquía por Caicaus 1.°—Estancia en Alepo: privanza de Abenarabi con los sultanes Baibar y Xircuh.

Dos años después, en 597 (1200 de J. C.), Abenarabi reaparece al otro lado del Estrecho, en la capital del imperio almohade, Marraquex, al lado de un asceta extraordinario, Abulabás de Ceuta, cuya absoluta pobreza pasmaba a las gentes (1). Allí es donde una nueva visión en el éxtasis le determina definitivamente a emprender su peregrinación al Oriente. El mismo trono de Dios, destacándose sobre un fondo de inconmensurables sombras y apoyado en sostenes ígneos que brillaban cual relámpagos, surgió un día ante el espíritu de Abenarabi extático. Un ave celestial, revoloteando alrededor del trono, le ordena de parte de Alá que se dirija a la ciudad de Fez, donde encontrará a un hombre llamado Mohámed el Hasar, con el cual debe emprender la marcha a Oriente. Abenarabi no vacila; encuentra en Fez

(1) *Fotuhat*, III, 386; IV, 154.

a su compañero, que había tenido también una revelación semejante, y marcha en su compañía hacia Tremecén (1).

"El trono de Dios tiene sostenes luminosos, cuyo número ignoro, aunque los contemplé bien claramente y advertí que su luz se parecía al brillo del relámpago; pero, a pesar de esto, el trono proyecta una sombra en la cual se disfruta de un reposo incalculable; esa sombra es la sombra que proyecta la concavidad del trono, la cual cubre como un velo la luz de Aquel que sobre él está sentado, el cual es El Misericordioso. Vi también el tesoro que está debajo del trono, del cual tesoro (que es Adán) sale la jaculatoria: "¡No hay poder ni fuerza sino en Dios el excelso y el grande!" Vi también debajo de este tesoro otros muchos, que conozco. Vi hermosos pájaros que revoloteaban por los ángulos del trono. Entre ellos vi a uno, más hermoso que todos, el cual me saludó y me hizo saber que debía tomarlo por compañero para marchar a Oriente. Estaba yo en la ciudad de Marruecos, cuando todo esto me fué revelado. Yo pregunté: "¿Y quién será ese compañero?" Se me respondió: "Mohamed el Hasar, en la ciudad de Fez, ha pedido a Dios que le permita emprender el viaje a las tierras de oriente. Tómalo, pues, por compañero." Yo dije: "¡Oído y obedecido!" Entonces le dije a él (que era aquel mismo pájaro): "Tú serás mi compañero, si Dios quiere." Cuando luego fuí a la ciudad de Fez, pregunté por él. Vino a verme y le dije: "¿Pediste acaso a Dios alguna cosa?" El me respondió: "Sí, efectivamente: le pedí que me llevase a las tierras de Oriente; y se me dijo: "Fulano te llevará." Yo te estaba esperando desde entonces." Tomélo, pues, por compañero mío el año 597, y lo llevé conmigo hasta las tierras del Egipto, donde murió. (¡Dios lo haya perdonado!)"

En el mes de ramadán de aquel mismo año entra en Bugía. Allí, una noche, en sueños, contrae matrimonio místico con todas las estrellas del cielo y con todas las letras del alfabeto. La interpretación de este ensueño, hecha por un maestro que no conocía personalmente a Abenarabi, pronostica a éste su destino místico, sus extraordinarias aptitudes para la astrología judiciaria y, en general, para las ciencias esotéricas (2).

"Entró en Bugía en ramadán del año 597, y en ella encontró a Abuabdala el Arabí y un grupo de excelentes místicos. Cuando entró en Bugía en esa fecha, dijo: "Vi una noche que yo contraía nupcias con los astros todos del cielo, sin

(1) *Fotuhat,* II, 573.

(2) *Fotuhat,* I, 8 [de la *tarchama* o biografía de Abenarabi.]

que con uno solo de ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje nupcias. Yo expuse esta visión que había tenido en sueños a alguien que a su vez la comunicó a un hombre experto y entendido en la oneirocrítica; pero yo le advertí que no le dijese a. intérprete mi nombre. Cuando, pues, aquél le hubo narrado mi ensueño, lo ensalzó como de gran importancia diciendo: "¡Esto es un Océano cuya profundidad no es posible alcanzarla! Al que ha tenido esta visión le será revelada una tal cantidad de conocimientos altísimos, de las ciencias esotéricas y de las virtudes ocultas de las estrellas, como a ningún otro de su tiempo se le han revelado." Calló después un rato y después añadió: "Si el que ha tenido tal visión está en esta ciudad, debe ser ese joven andalusí que ha llegado a ella."

Tres meses después, dentro ya del año 598 (1201 de J. C.), volvía a interrumpir su marcha a Oriente, deteniéndose en Túnez, donde alcanzaba uno de los más sublimes grados de la perfección mística, durante un éxtasis acompañado de fenómenos anormales y patológicos. Hallábase en la mezquita haciendo la oración, detrás del *imam*, cuando de improviso lanzó inconscientemente un grito tan estentóreo, que todos los fieles asistentes a los oficios perdieron, como él, el sentido, y hasta algunas mujeres que estaban sobre las azoteas de las casas vecinas cayeron desvanecidas a los patios, aunque sin hacerse daño alguno milagrosamente. Abenarabi añade que, al volver en sí, no vió a nadie en el primer momento; sólo vió un rayo del cielo, y poco después salieron de su letargo los circunstantes que, pasmados de admiración, le rodearon para averiguar qué le había sucedido (1).

"Cuando yo entré en este grado, estando en Túnez, un grito salió de mi garganta sin que yo supiese que había salido, a pesar de que ni una sola persona de cuantas lo oyeron dejó de caer al suelo sin sentido, y hasta las mujeres vecinas, que habían salido a las azoteas de las casas para ver lo que había pasado, cayeron también desvanecidas todas y aun algunas de ellas se desplomaron de las azoteas al patio de sus casas, si bien, a pesar de la altura, no se hicieron daño alguno. Fuí yo el primero que volvió en sí. Estábamos haciendo la oración, detrás del *imam*. Yo no vi, al volver en mí, a nadie. Tan sólo vi un rayo. Poco después volvieron en sí los demás y les pregunté: "¿Qué os ha

(1) *Fotuhat*, I, 225.

pasado?" Ellos dijeron: "Y a ti ¿qué te ha sucedido?, porque has lanzado un grito que ha producido en la multitud los efectos que ves." Yo dije: "¡Por Dios, que no tengo noticia de que yo haya gritado!"

"Yo estaba en Túnez en el año 598 (1)."

Cerca de un año entero, nueve meses menos unos días, según consigna Abenarabi con toda precisión, duró su estancia en Túnez. Aquel famoso santo *sufí,* Abumohámed Abdelaziz, a quien fué a visitar por vez primera ocho años antes, sin conseguir que prestase entonces grande atención a sus doctrinas esotéricas, honróse ahora hospedándole en su propia casa durante tan largo lapso de tiempo e invitándole a redactar en ella uno de sus más interesantes libros, el titulado *Inxá al-dawair wal-chadáwil* (Formación de los círculos y los cuadros), en el cual explica, mediante figuras geométricas, su complicada y cabalística cosmogonía. Los anhelos de su espíritu, que ansiaba por llegar cuanto antes a la Meca, hiciéronle, sin embargo, suspender entonces la redacción de esta obra, cuyo término no consta en qué fecha acaeció (2).

"... en nuestro libro titulado *Inxá al-dawair,* que en parte lo compusimos en su generosa casa [la de Abumohámed Abdelaziz] durante la visita que le hicimos el año 598, cuando nos dirigimos a la peregrinación de la Meca. Un fámulo suyo, el virtuoso asceta Abdelchabar, sacó para su amo una copia de la parte de dicho libro que yo había allí redactado, y seguidamente yo reanudé mi viaje llevándome el original a la Meca, en dicho año, con el propósito de acabar allí su redacción; pero, ocupado luego en escribir este libro [el *Fotuhat],* no pude dedicarme a acabar de redactar aquél ni otros varios, porque la orden que de Dios recibimos nos obligó a redactar ésta, sin contar además con los ruegos de algunos hermanos y devotos ascetas que con grandes anhelos nos lo pedían, por el deseo de instruirse más y más [con el *Fotuhat*] y de atraer con él sobre sus almas las bendiciones que Dios tiene vinculadas en este su bendito e ilustre templo de la Caaba, lugar de bendición y dirección para las almas."

"El conocimiento intuitivo de las esferas del *macrocosmos* y del *microcosmos* (que es el hombre) (3). Quiero decir con esto los mundos de sus catego-

(1) *Fotuhat,* I, 838.
(2) *Fotuhat,* I, 126.
(3) *Fotuhat,* I, 155.

rías universales, de sus géneros y de sus principios imperantes, los que ejercen su influjo eficiente en todos los otros seres. Quiero decir la mutua relación que debe establecerse entre ambos cosmos, en cuanto que el uno de ellos es una copia del otro. Para ejemplificar esta relación mutua, hemos dibujado esos mundos en figura de círculos como las esferas celestes y en el orden jerárquico de éstas, en el libro *Inxá al-dawair wal-chadáwil,* que comenzamos a componer en Túnez, en casa del doctor Abumohámed Abdelaziz, maestro querido e íntimo amigo (1)."

Reanudando su viaje, tuvo, al pasar por Egipto, el dolor de perder a su compañero, Mohámed el Hasar, y parece que por entonces no se detuvo mucho tiempo en Alejandría ni en el Cairo, pues dentro del mismo año 598 llegó al término de su peregrinación, haciéndose vecino de Meca. Pronto su fama se extendió por la Ciudad santa, y comenzaron a buscar su amistad y trato personas de reconocida virtud y ciencia. Entre éstas, la familia del *imam* encargado de la *Macama* de Abraham, llamado Abuxacha, mereció más que todos la intimidad de Abenarabi. Tenía este *imam* una hija de belleza física extraordinaria, además de poseer ilustración no vulgar en las ciencias esotéricas. Estas prendas de Nidam o *Armonía,* nombre de la doncella, sugirieron a Abenarabi el asunto de uno de sus libros más célebres, el titulado *Turchumán al-axwac* (El Intérprete de los amores). El mismo Abenarabi confiesa en el prólogo que, desde aquella época en que conoció a la doncella, formó el proyecto de componer versos eróticos dirigidos a ella, en cuanto a la letra, aunque, entendidos en sentido místico, se refieren a Dios, al cielo y a los deleites sobrenaturales de la unión extática (2).

"Cuando, durante el año 598 (= 1201 de J. C.), residía yo en la Meca, frecuenté el trato de unas cuantas personas, hombres y mujeres, todos ellos gente excelente, de los más cultos y virtuosos; pero, de entre ellos, no vi uno..., que se asemejase al sabio doctor y maestro Záhir Benróstam, natural de Ispahán y vecino de Meca, y a una hermana suya, la venerable anciana, sabia doctora del Hichaz, apellidada *Gloria de las mujeres,* Bintoróstam... Tenía este maestro una hija virgen, esbelta doncella, que encadenaba con lazos de

(1) Cfr. *Fotuhat,* I, 11, 67, 71, 128, 273; III, 523.

(2) *Dzajair,* 2.

amor a quien la contemplaba y cuya sola presencia era ornato de las reuniones y maravilla de los ojos. Era su nombre *Armonía* y su sobrenombre *Ojo del sol*. Virtuosa, sabia, religiosa y modesta, personificaba en sí la venerable ancianidad de toda la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran Ciudad fiel al Profeta. La magia fascinadora de sus ojos tenía tal hechizo, y tal encanto la gracia de su conversación (elegante cual la de los nacidos en el Irac), que si era prolija, fluía; si concisa, resultaba obra de arte maravilloso, y si retórica, era clara y transparente... Si no hubiese espíritus pusilánimes, prontos al escándalo y predispuestos a mal pensar, yo me extendería a ponderar aquí las prendas con que Dios la dotó, así en su cuerpo como en su alma, la cual era un jardín de generosidad..."

"Durante el tiempo que la traté, yo observé cuidadosamente las gentiles dotes que a su alma adornaban y las tomé como tipo de inspiración para las canciones que este libro contiene y que son poesías eróticas, hechas de bellas y galantes frases, de dulces conceptos, aunque con ellas no haya conseguido expresar ni siquiera una parte de las emociones que mi alma experimentaba y que el trato familiar de la joven en mi corazón excitaba, del generoso amor que por ella sentía, del recuerdo que su constante amistad dejó en mi memoria, de su bondadoso espíritu, del casto y pudoroso continente de aquella virginal y pura doncella, objeto de mis ansias y de mis anhelos espirituales. Sin embargo, conseguí poner en rimas algunas de aquellas emociones de apasionado amor que mi corazón atesoraba y expresar los deseos de mi pecho enamorado, con palabras que sugiriesen mi cariño, la honda preocupación que en aquel tiempo ya pasado me atormentó y la añoranza que por su gentil trato todavía siento. Por eso, todo nombre que en este opúsculo menciono, a ella se refiere, y toda morada cuya elegía canto, su casa significa. Pero, además, en todos estos versos, continuamente aludo a las ilustraciones divinas, a las revelaciones espirituales, a las relaciones con las inteligencias de las esferas, según es corriente en nuestro estilo alegórico, porque las cosas de la vida futura son para nosotros preferibles a las de la presente, y porque, además, ella sabía muy bien el oculto sentido de mis versos... Preserve Dios, al lector de este cancionero, de la tentación de pensar lo que es impropio de almas que desdeñan [tales bajezas], porque sus designios son más altos, porque sólo anhelan las cosas celestiales y sólo en la nobleza de Aquel que es el Señor único ponen su confianza..."

Su actividad literaria se desarrolló extraordinariamente desde aquella fecha (598), merced al relativo reposo de su vida, hasta entonces intranquila, y a causa también de la exacerbación de su misticismo, favorecida por el ambiente religioso de la Ciudad santa. Al año siguiente, 599 (1202 de J. C.) publica su *Mixcat al-anwar* (Lámpa-

ra de las luces), compilación de cuarenta *hadices* o tradiciones que, por una serie no interrumpida de transmisores, hace proceder de Dios mismo, y en Taif, cerca de Meca, escribe su *Hilyat al-abdal* (Ornamento de los místicos perfectos) a ruego de dos amigos *sufíes,* Abdalá Béder el abisinio (a quien luego dedicó su *Fotuhat*) y Abenjálid el Sadafí (1). Sus relaciones con los *sufíes* de Meca pasan a ser ya oficiales, desde el momento en que es admitido dentro de la hermandad mística solemnemente, como lo había sido en Sevilla muchos años antes, y más tarde había de serlo en Mosul, recibiendo la investidura del hábito, del Jádir. Las vueltas rituales en derredor del templo de la Caaba determinan en su espíritu visiones y apariciones sin cuento. Un hijo del califa Harún Arraxid, gran asceta, muerto en el siglo II, se le aparece en forma corpórea y le dirige la palabra (2).

"De estos... era [Ahmed] el Sabatí, hijo de Harún Arraxid, al cual yo me encontré, mientras dábamos las vueltas rituales en torno de la Caaba, un viernes, después de la oración pública de ese día, el año 599. Yo le interrogué y él me contestó; pero era su espíritu que había tomado un cuerpo sensible para aparecérseme, al dar las vueltas al templo, lo mismo que el ángel Gabriel tomó cuerpo con las apariencias de un árabe."

Terribles calamidades, pronosticadas por Abenarabi a la vista de una extraordinaria lluvia de estrellas, tienen efectivamente lugar al siguiente año de 600 (1203 de J. C.): un viento huracanado arroja sobre el Yemen un polvo, como de zinc, que cubre el suelo hasta la altura de la rodilla y las gentes no pueden andar sino con linternas, aun de día, por la oscuridad del cielo, y una peste asoladora se ceba en los habitantes de Meca (3).

"Yo vi una vez las estelas de luz [producidas por los bólidos] durar una hora o más, mientras estaba yo dando las vueltas rituales en torno de la

(1) Ms. Berlín, núm. 1.469, y París, nùm. 1.338[1].
(2) *Fotuhat,* II, 20.
(3) *Fotuhat.* II, 592.

Caaba. Lo vi yo y lo vieron también las muchas personas que a la vez que yo daban dichas vueltas. La gente se quedó maravillada de aquello, porque jamás habíamos visto una noche más abundante en estrellas con cola: toda la noche hasta el amanecer estuvieron apareciendo constantemente, tanto, que por su gran número y por la rapidez con que se entremezclaban unas con otras a la manera de las chispas que saltan de la lumbre, llegaban a impedirnos el ver las estrellas del cielo. Dijimos entonces: "¡Esto no puede ser sino señal de algún grave suceso!" Y, en efecto, poco después nos llegó la noticia de que en el Yemen había ocurrido una novedad en aquel mismo tiempo en que vimos este fenómeno: los habitantes del Yemen habíanse visto sorprendidos por un viento de polvo como de zinc, en tal cantidad, que cubrió el suelo todo hasta la altura de las rodillas; la gente se llenó de pavor, porque, además, la atmósfera se oscureció en forma que no podían andar por los caminos, ni aun de día, sino con linternas, a causa de la aglomeración de las nubes de aquel polvo que tapaban la luz del sol. Oían además en el mar, por la parte de Bab el Mandeb, un enorme ruido. Ocurría esto en el año 600 ó en el 599. Tengo en este punto alguna duda, porque no tomé nota de este fenómeno entonces, cuando lo observé, ni tampoco en aquel lugar, sino más tarde, en el año 627; por esto me asalta ahora la duda a causa de lo lejano de la fecha; pero el hecho es conocido de todos los habitantes del Hichaz y del Yemen, altos y bajos. En aquel mismo año vimos también otras muchas cosas extraordinarias: la peste se ensañó de tal manera con los habitantes de Táif, que no quedó ni uno solo sin ser atacado, desde el principio del mes de *recheb* hasta el de *ramadán* del citado año 599. De esta fecha estoy seguro. Esa peste era de tal condición, que cuando sus síntomas primeros aparecían en los cuerpos de los atacados, no pasaban cinco días sin que muriesen; pero los que no morían al quinto día, se salvaban. Meca se llenó con los habitantes de Táif que huían de su ciudad, dejando abiertas las puertas de sus casas y en ellas abandonados sus ajuares y en los campos sus bestias de carga. Y lo más maravilloso fué que, durante todo aquel período de tiempo, si el que pasaba por el territorio de Táif se apoderaba de alguna de aquellas cosas abandonadas, es decir, los comestibles, las ropas o las bestias que no tenían nadie que las guardase, se veía atacado de la peste inmediatamente; en cambio, si pasaba sin tomar cosa alguna, se salvaba. De esta manera conservó Dios los bienes de los habitantes de Táif, durante aquel espacio de tiempo, para sus legítimos dueños y sus herederos."

Pero todas estas pruebas no abaten el espíritu de Abenarabi, que, en este mismo año y en medio de tantas calamidades, escribe su *Al-Dorra al-fájira,* epístola dirigida a su amigo de Túnez, en la cual inserta las biografías de todos los *sufíes* del Mogreb a quienes trató como

maestros o compañeros y de cuya enseñanza aprovechó para su vida espiritual (1).

"A todos éstos los mencionamos, juntamente con nuestros maestros de espíritu, en *La Perla preciosa (Al-Dorra al-fájira)*, al tratar de las personas de cuyas enseñanzas me aproveché en el camino de la vida futura."

Un nuevo período de movilidad se inicia en su vida aquel mismo año, pues al siguiente, 601 (1204), vémosle pasar por Bagdad, donde sólo permanece doce días, reanudando sus peregrinaciones en dirección a Mosul (2). Un maestro *sufí,* Alí Benchamí, gran devoto del Jádir, debió atraer a Abenarabi hacia esta ciudad, con el fin de aprovecharse de sus lecciones. En un huerto que poseía dicho maestro en las afueras de Mosul, Abenarabi tuvo el honor de recibir por tercera vez la investidura del hábito del Jádir, de manos de Benchamí, que la había recibido directamente de este mítico profeta. Desde esta fecha, confiesa Abenarabi que resolvió dar gran importancia a esta ceremonia *sufí,* recomendándola a los novicios, no sólo como fórmula ritual y símbolo de la hermandad espiritual entre los místicos, sino como medicina eficaz para curar las imperfecciones morales (3).

"Juntóse con él [con el Jádir] uno de mis maestros, a saber, Alí b. Abdala Benchami, que había sido discípulo de Alí el Motawáquil y de Abuabdala *Cadib*

---

(1) *Fotuhat,* I, 268. Cfr. Bibl. Escur., ms. 741, fol. 54 v., donde dice que escribió un compendio de este libro (en Meca el año 600), el cual se titula *Risalat al-cods.* Una traducción anotada de este opúsculo hemos publicado en el fascículo segundo de los cuatro citados *supra* (Introducción, pág. 6, nota).

(2) *Fotuhat,* I, 4 [de la biografía]: "Dice Abenanachar respecto de Abenarabi: "Yo me reuní con él en Damasco, en un viaje que hice a esa ciudad, y copié algunos versos suyos, tomándolos al dictado de él mismo... El me refirió que había entrado en Bagdad el año 601, permaneciendo doce días allí, y que más tarde volvió, yendo de peregrinación a la Meca, en compañía de la caravana de los peregrinos, el año 608."

(3) *Fotuhat,* I, 242. Cfr. Ms. 2983 de Berlín, fol. 133 r.. "Vestí el hábito en Meca, frente al templo de la Caaba, el año 599, de manos de Yunus b. Yahya b. Abulbaracat el Haximí, el Abasí." *Ibid.,* fol. 133 v.: "Lo vestí también otra vez en Mosul, el año 601. También en Sevilla, de manos de Abulcásem Abderrahman b. Alí."

albán. Habitaba en un huerto que poseía en las afueras de Mosul. El Jádir le había impuesto el hábito a presencia de *Cadib albán*. Y en el mismo lugar de su huerto en que el Jádir le había dado la investidura, me la dió luego él a mí, y con idénticas ceremonias con que aquél se la dió... Desde aquella fecha comencé ya a tratar de la investidura del hábito y a darla a las gentes, al ver el aprecio que el Jádir hacía de este rito. Antes de esa época, yo no hablaba del hábito que ahora es tan conocido. El hábito es, en efecto, para nosotros únicamente un símbolo de la hermandad o confraternidad, de educación espiritual, de adquisición (por imitación) de unas mismas cualidades o hábitos morales... Cuando los maestros de espíritu ven que uno de sus discípulos es imperfecto en una determinada virtud y desean perfeccionarle transmitiéndole el estado de perfección que ellos ya poseen, el maestro procura identificar con él a su discípulo, y para ello toma su propio hábito, es decir, el que lleva puesto en aquel momento en que posee aquel estado espiritual, y, despojándose de él, se lo pone al discípulo y le da un abrazo, con lo cual le comunica el grado de perfección espiritual que le faltaba. Este es el rito de la investidura, conocido entre nosotros por tradición de nuestros más verídicos maestros de espíritu."

El año 603 (1206 de J. C.) había abandonado ya aquellas tierras de Mesopotamia, trasladándose a Egipto. Una turba de *sufíes*, amigos y compatriotas de Abenarabi, hacían vida común en una casa de la calle llamada *de los Candiles*, en el Cairo. A ellos se agregó Abenarabi, y en su compañía pasaba las noches entregado a las prácticas *sufíes* y realizando milagros estupendos. Cierta noche, reunida toda aquella turba en una habitación absolutamente oscura, advirtieron todos con gran sorpresa que sus propios cuerpos emitían vivos rayos de luz que disipaban las tinieblas circundantes. De repente aparécese a Abenarabi un ser humano de bellísimo aspecto, que con las más hermosas palabras le comunica de parte de Dios doctrinas sobre la unión mística, cuyo sentido esotérico era evidentemente panteísta (1).

"Pasaba yo una vez la noche en compañía de un grupo de santos devotos en la calle de los Candiles, en el Cairo. Entre mis compañeros estaban: Abulabás el Jarraz, el imam; su hermano Mohámed el Jayat; Abdala el de Morón; Mohámed el Haximí el Yaxcorí, y Mohámed b. Abilfádal. De pronto mi persona se hizo visible, a pesar de que estábamos en un cuarto muy oscuro y sin otra luz que la que de nuestros cuerpos emanaba: los resplandores que emitía-

---

(1) *Mohadara*, II, 24. Cfr. *Risalat al-cods* § 9, 10, 14.

mios difundíanse a lo lejos y nos alumbraban a nosotros mismos. De improviso penetró en la estancia una persona de bellísimo rostro, y con elegantes palabras dijo: "¡Yo soy el mensajero que la Verdad os envía!" Yo le dije: "¿Y cuál es el mensaje que nos traes?" El respondió: "Sabed que el bien está en el ser y el mal en el no ser. El da el ser al hombre por su generosidad y le hace caer en el éxtasis, incompatible con su propio ser. Con los nombres y atributos de Dios revístese el hombre; mas al contemplar la divina esencia, pierde de aquellos nombres y atributos la conciencia. Ve entonces en su propia alma a Dios, y así retorna el número a su principio, porque ya no existes tú, sino que sólo El existe." Referí yo entonces a mis compañeros lo que acababa de sucederme en aquel éxtasis, y ellos se alegraron y dieron gracias a Dios. Luego, recliné mi cabeza sobre mi almohada y me puse a componer mentalmente unos versos sobre la intuición extática, mientras mis compañeros dormían. De pronto, Abdala el de Morón se despertó y a gritos me llamó, pero no le respondí como si estuviese dormido; él, sin embargo, me dijo: "¡Tú no duermes! ¡Lo que haces es componer una poesía sobre la intuición extática de Dios y de su unidad!" Levanté yo entonces mi cabeza y le dije: "Y ¿de dónde te has sacado eso?" El me respondió: "Porque te he visto en sueños anudar una red sutil y he interpretado los hilos sueltos, que tú anudabas en forma de red, como símbolo de ideas dispersas que tú tratabas de compaginar y de palabras aisladas con las que intentabas componer un verso, y me dije: "Este está haciendo una poesía." Yo le respondí: "Efectivamente, tienes razón. Pero ¿de dónde te has sacado que la poesía trataba de la intuición extática de Dios y de su unidad?" El me replicó: "Porque me he dicho: "Con la red no es capaz de cazar, más que el hombre dotado de un espíritu vivo y no vulgar. Ahora bien, yo no encuentro poesía en que haya espíritu, vida y originalidad, si no es aquella que trata de cuanto a Dios se refiere." Esta interpretación que dió de su visión en sueños me gustó más que todas."

Estas doctrinas, enseñadas quizá por Abenarabi al vulgo *sufí,* debieron llegar a oídos de algunos alfaquíes celosos de la fe ortodoxa, los cuales acusáronle de heterodoxo o infiel ante las autoridades y pidieron su encarcelamiento y su cabeza. Comenzaban ya las persecuciones contra sus teorías y las seculares disputas entre los teólogos musulmanes acerca de su ortodoxia. A Abenarabi no pudo sorprenderle esta actitud de los alfaquíes, porque, de una parte, Dios mismo habíale anunciado años antes, viviendo en Meca, que habría de sufrir pruebas en su reputación, vivo y después de muerto, y, de otra parte, jamás se había ocultado para censurar acremente de palabra y por escrito la ignorancia e inmoralidad de los alfaquíes de Occidente y de

Oriente. Por fortuna, en aquella ocasión las acusaciones debieron de estrellarse contra la política liberal y benévola de Almálic Aládil, hermano de Saladino, pues bastó una simple recomendación del maestro Abulhasán de Bugía, amigo de Abenarabi, para que sus doctrinas panteístas fuesen interpretadas alegóricamente y se decretase su libertad. Por cierto que este peligro a que acababa de verse expuesto no aminoró un ápice sus entusiasmos *sufíes* ni la sinceridad de su espíritu. Apenas libre de tan terrible trance, Abenarabi censuró a su mismo protector Abulhasán por haber trabajado en su defensa, exclamando: "¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?" (1).

"Dice Abenarabi en su *Fotuhat:* "Estaba yo durmiendo en la estación de Abraham [en el templo de la Meca], cuando he aquí que un espíritu del sublime pleroma me habló en estos términos: "Entra en la estación de Abraham, pues ciertamente él fué hombre de gemidos y de paciencia." Entendí, pues, que me era forzoso sufrir pruebas en mi reputación, de parte de algunos que hablarían mal de mí, y que yo habría de corresponderles con la paciencia."

"Las gentes de la tierra de Egipto concibieron contra él un odio violento por causa de sus doctrinas, y lo acusaron para que fuese condenado a muerte. Dios, empero, lo libró por mano del maestro Abulhasán de Bugía, el cual puso empeño en libertarlo interpretando en sentido alegórico sus palabras. Cuando Abulhasán llegó adonde Abenarabi estaba, tras de haberlo libertado, díjole éste: "¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?" A lo cual repuso Abulhasán: "¡Oh señor mío! Esas son expresiones de místico entusiasmo, propias del estado de embriaguez extática, y no es en manera alguna responsable el que está ebrio! (2)."

Pronto, sin embargo, abandonó el Cairo y, pasando por Alejandría, dirigióse de nuevo a Meca, donde se detuvo durante el año 604 (1207 de J. C.), para visitar a su amigo Abuxacha y a la familia de éste *(Fotuhat,* II, 495). Nuevos avisos del cielo moviéronle a reanudar su vida peregrinante. Cierto día, en efecto, un santo *sufí,* a cuyo servicio habíase puesto Abenarabi en Meca, anuncióle que Dios humillaría ante él al más ilustre de los hombres *(Abenxaquir,* II, 301). No

(1) *Xadsarat adsáhab,* 815.

(2) *Fotuhat,* I, 8 [de la biografía].

tardó en ver el cumplimiento de esta profecía, pues en el curso de sus peregrinaciones hacia el Asia Menor, llegó hasta Conia (la antigua *Iconium* de Licaonia), capital de la parte del imperio bizantino sometida al islam, cuyo rey Caicaus I acababa de subir al trono en 607 (1210 de J. C.). La fama de Abenarabi habíale precedido antes de llegar a su corte, y el rey en persona púsose en camino para salir a recibirle honoríficamente. Una vez en Conia, para obligarle, sin duda, a permanecer de un modo estable en la ciudad, ordenó que se le diera en regalo una magnífica casa por valor de cien mil monedas de plata, que Abenarabi aceptó; pero, después de ocuparla algún tiempo, encontróse cierto día con un mendigo, a quien se la dió de limosna, diciendo que era lo único que poseía como propio *(Fotuhat,* I, 9 de la biog.) Este período de relativa quietud en Conia permitióle reanudar la redacción de sus obras. Dos son las que escribió en este lugar y año: una, *Maxáhid al-asrar* (Intuiciones de los misterios), y otra, *Risalat al-anwar* (Epístola de las luces), en que enumera las iluminaciones con que Dios premia al místico que vive en la soledad. Sus ocios, que no debieron ser muchos, empleábalos en el trato con los *sufíes* que querían aprovecharse de sus ejemplos y enseñanzas. Uno de sus más nombrados discípulos, Sadrodín de Conia, autor de muchos libros místicos, formóse en la ciencia esotérica bajo su dirección, en esta su ciudad natal. Por el testimonio de este discípulo sabemos que Abenarabi se vió favorecido entonces con celestiales apariciones de los espíritus proféticos que se presentaban a sus ojos bajo forma corpórea o se unían místicamente con el alma de Abenarabi en sobrenaturales raptos extáticos (1). Las gentes, admiradas de su taumaturgia, acudían a cerciorarse de cerca, para disipar sus dudas. Un

(1) *Xadsarat adsáhab,* 816: "Su discípulo de Conia, Sadrodín, dice de él: "Tenía la facultad de unirse con cualquiera de los espíritus de los profetas y santos pasados, de tres maneras distintas: 1.ª, bajando ese espíritu a este mundo y tomando un cuerpo fantástico, de forma semejante a la figura sensible y física que poseyó en vida; 2.ª, apareciéndosele en el sueño; 3.ª, despojándose Abenarabi de su propio cuerpo para unirse con el espíritu del santo o profeta."

pintor de Conia pintó con tal realismo una perdiz, que un halcón lanzóse sobre el cuadro, cual si estuviese viva; pero Abenarabi conoció por intuición que la pintura adolecía de un defecto de proporciones y el pintor confesó haberlo hecho de propósito para probar las dotes intuitivas de nuestro místico (1).

"Del nombre de Dios "*El Creador*" deriva la inspiración divina que reciben los hombres de ingenio agudo, los ingenieros, los inventores y creadores en las artes humanas, los autores de imágenes extraordinarias. De este nombre reciben todos ellos su inspiración. El es el que inspira a los pintores el criterio artístico para la belleza de sus pinturas. Lo más maravilloso que yo he visto en esta materia fué un pintor a quien en Conia, ciudad del país de los griegos, lo sometimos a prueba en nuestra casa y le enseñamos de su propio arte, en una cuestión de imaginación artística, algo que él no sabía. Pintó cierto día una perdiz, pero poniendo en ella un defecto tan oculto, que no podía percibirse. Vino con ella a nuestra casa para probar nuestras dotes de crítico en materia de pintura. Habíala pintado en una tabla tan grande como la perdiz, que era de tamaño natural. Teníamos en casa un halcón, el cual, así que la vió, soltóse de la mano del que lo tenía sujeto y se lanzó sobre la perdiz, golpeándola con su pata, porque se imaginó que era una perdiz viva, de la misma figura y con el mismo color en sus plumas. Maravillados los presentes de la belleza y perfección de su arte, díjome el pintor: "¿Qué me dices tú de esta pintura?" Yo le respondí: "Que está hecha perfectísimamente, salvo que en ella hay un defecto oculto." El pintor (que de antemano se lo había hecho notar a los presentes, puestos con él de acuerdo), me dijo: "Y ¿cuál es ese defecto? ¡Porque estas proporciones de la figura son exactas!" Yo le respondí: "En sus patas hay un pequeño exceso de longitud, cosa de un grano de cebada, más de lo que exige la proporción del cuerpo." Levantóse el pintor y besándome en la cabeza, exclamó: "¡De propósito lo hice para probarte!" Y los que estaban presentes acreditaron que así era y añadieron que de antemano se lo había dicho a ellos, antes de que él me presentase la pintura."

Quizá pensó entonces Abenarabi sustraerse a estas demostraciones públicas de veneración, reanudando sus peregrinaciones a través de la Anatolia, pues sucesivamente lo vemos pasar por Caisaría (la antigua *Cesarea* de Capadocia), Malatía (Mitilene), Siwas (Sebaste), Arzán (en Armenia), Harrán (en Mesopotamia) y Dunaisir (en Diyarbéquer), acompañado de *sufíes,* y llegar hasta los lugares más

(1) *Fotuhat,* II, 558.

fríos de la Armenia, donde el río Eufrates se hiela durante el invierno (1).

El año 608 (1211 de J. C.) entró en Bagdad, como término de su viaje, y con el propósito de conocer personalmente a un gran *sufí* que en aquella ciudad tenía abierta escuela de oratoria homilética y de ejercicios místicos. Era éste el famoso Xihabodín el Xohrawardí, autor del libro *Awárif al-Maárif,* y que ejercía en Bagdad el cargo de maestro supremo de los *sufíes*. Los biógrafos refieren todos los pormenores de la entrevista primera de ambos maestros: miráronse largo rato en silencio y se separaron sin pronunciar palabra. El Xohrawardí, más tarde, expresaba ante sus discípulos el juicio que le merecía Abenarabi en estos términos: "Es un océano de ciencia intuitiva."

De un éxtasis que tuvo en Bagdad, dice (2):

"Estando yo en Bagdad el año 608, tuve una visión en el éxtasis: abriéronse las puertas del cielo, ante mis ojos, y descendieron de él los tesoros de la astucia divina con que el Señor prueba a sus elegidos, como desciende la lluvia; oí luego la voz de un ángel que decía: "¿Qué gracias engañosas descenderán esta noche?" Desperté sobresaltado y me puse a pensar cuál sería el mejor medio para librarme del engaño."

Pronto también adquirió Abenarabi en Bagdad discípulos tan sumisos y dóciles a sus enseñanzas, que llegaron a anteponer su autori-

---

(1) *Fotuhat,* II, 10: "Uno de éstos oí yo en Dunaisir, del Diyarbéquer."

Fotuhat, II, 20: "Contáronme que uno de éstos era de los habitantes de Arzán y luego lo conocí personalmente y me hice compañero suyo. El me trataba con gran consideración y atención. Estuve en compañía suya en Damasco, Siwas, Malatia y Cesarea. Fué mi fámulo algún tiempo. En Harrán es donde me junté con él: allí estaba sirviendo a su madre, hacia la cual mostraba tan gran piedad filial, como jamás he visto a otra persona. Era hombre rico. Hace ya años que lo perdí de vista, desde que estoy en Damasco, y no sé si vive aún o si se ha muerto ya."

Fotuhat, III, 599: "Nosotros hemos visto en el río Eufrates, cuando se hiela en los meses de diciembre y enero, en las tierras del Norte, convertirse el agua en tierra sobre la cual caminan las caravanas, así la gente como las bestias, mientras el agua sigue corriendo por debajo de aquella costra de hielo."

(2) *Fotuhat,* II, 698.

dad al respeto que debía merecerles el propio Califa. Refiere, en efecto, el mismo Abenarabi que, paseando él cierto día rodeado de sus discípulos, acertó a pasar junto a ellos el Califa (que debía ser en aquella fecha Anásir) montado a caballo. Los discípulos, siguiendo las indicaciones de Abenarabi, no sólo no le saludaron, sino que esperaron a que el Califa lo hiciese antes que ellos, y entonces respondieron respetuosamente. Esta actitud irreverente de Abenarabi para con el jefe sumo del islam, explícase muy bien por el ambiente de indiferencia que rodeaba a esta institución del Califato hacía siglos, desde que el poder temporal se había escapado de sus manos; pero además denuncia el espíritu de rebeldía oculta que, así Abenarabi como todos los *sufíes,* alimentaban contra toda la jerarquía oficial religiosa (1).

"Adelántate a saludar a quien sea más anciano que tú. Si vas montado, seas tú quien se adelante a saludar al que va a pie, y si vas a pie, saluda al que encuentres sentado. Con uno de los Califas me ocurrió cierto día que, estando yo paseando en compañía de un grupo de discípulos, acertó a pasar por donde estábamos el Califa. Nos separamos un poco para dejarle el paso franco, y dije a mis compañeros: "¡Quién lo salude antes que él nos salude, perderá mi estimación!" Cuando el Califa llegó y pasó junto a nosotros con su caballo, esperó a que lo saludásemos, según es costumbre en la gente de saludar a los califas y príncipes; pero viendo que no lo hacíamos, nos echó una mirada y dijo con voz clara y sonora: "¡Salud! ¡La bendición de Dios y su misericordia sea con vosotros!" Todos entonces a una voz respondimos: "¡Salud! ¡La bendición de Dios y su misericordia sea contigo!" El añadió: "¡Dios os lo pague!" Y dándonos las gracias por lo que habíamos hecho, se marchó, dejando maravillados a todos los presentes."

En cambio, vémosle mantener relaciones cordialísimas con los jefes del poder civil y militar constantemente. El sultán Caicaus I escribía a Abenarabi por aquella misma fecha, consultándole, sin duda, negocios de estado relativos a los cristianos que vivían en su reino. El año 609 (1212 de J. C.) contestábale, en efecto, Abenarabi con una larga carta, cuyo texto nos ha conservado en su *Fotuhat* y en su *Mohadara.* Es esta carta un documento de *política divina,* en el cual

(1) *Fotuhat,* IV, 638.

Abenarabi da al rey sus consejos como un padre a su hijo, y que revela el enorme ascendiente que sobre él ejercía: exígele que ponga en vigor todas las leyes represivas contra los cristianos que vivían en su reino y le excita a tratarlos con una política tan intolerante, que sólo podría justificarse a título de represalias contra los cruzados (1).

"Amonestación y consejo que dirigí por escrito al Sultán El Gálib Biamrilá, Caicaus, rey de la región septentrional del Asia Menor, en respuesta a la carta que él nos había escrito el año 609."

[En este extenso documento, Abenarabi se llama a sí mismo *padre* del Sultán, por cuya salud espiritual ruega a Dios. Dice que va a dirigirle una amonestación de *politica divina,* que será breve, pero que espera poder ampliarla de viva voz cuando pueda reunirse con el Sultán. He aquí los principales consejos que contiene el documento:]

"La religión es un aviso de parte de Dios, del Profeta y de los príncipes del islam al pueblo. Tú eres príncipe y lugarteniente de Dios en tu reino. Tú eres el juez de tus súbditos y el guía que los ha de llevar a Dios. Si obras justamente, para ti y para ellos será el bien que hagas. Si obras injustamente, para tu daño será y para bien de tus súbditos en la otra vida. Tú eres el responsable ante Dios del mal de tus súbditos y de tus ministros. El más grave daño que contra el islam y los muslimes acaece en tu reino es la desvergüenza con que se glorian los infieles de traspasar las prohibiciones que les impuso el príncipe de los creyentes Omar b. Aljatab, a saber: que no construyesen en la ciudad ni en sus alrededores iglesia, convento, celda ni ermita nueva; que no restaurasen ninguno de estos edificios cuando se arruinase; que no impidiesen a ningún musulmán el habitar en sus iglesias durante tres noches y que durante ellas le alimentasen; que no ocultasen a ningún espía ni conspirasen en secreto contra los musulmanes; que no enseñasen a sus hijos el Alcorán, ni hiciesen pública ostentación de su politeísmo, ni impidiesen a sus parientes profesar el islam si éstos lo preferían; que honrasen a los musulmanes, levantándose de sus asientos cuando éstos quisieran asistir a sus tertulias; que no se asemejasen a los musulmanes en cosa alguna: ni en tocarse con el bonete o el turbante que éstos usan, ni en calzar zapatos, ni en abrirse raya en el cabello, ni en el empleo de nombres propios de muslimes, ni en el de sus apellidos, ni en el uso de sillas de montar, ni en ceñir espada, ni en llevar consigo armas de ninguna clase, ni en grabar en sus sellos inscripciones árabes; que no vendiesen vino; que acortasen la fimbria de sus túnicas por delante; que se sujetasen a vestir el traje distintivo de cristianos, sean quienes sean, llevando bien ceñidos los cinturones; que no hiciesen pública ostentación de sus ceremonias religiosas por las

(1) *Fotuhat,* IV, 710, y *Mohadara,* II, 195.

calles de los musulmanes, mostrando sus crucifijos o cualquiera de sus libros sagrados; que no enterrasen a sus muertos cerca de los musulmanes; que no hiciesen sonar sus campanas, sino ligeramente; que no levantasen su voz en sus iglesias para los cantos litúrgicos en presencia de los musulmanes; que no sacasen a la calle la procesión de los ramos, ni levantasen su voz al enterrar a sus muertos, ni llevasen luces en público."

Por lo demás, todo el *Fotuhat* respira ese odio político de Abenarabi contra los cristianos, cuya convivencia anatematiza a cada paso, aconsejando la unión de todos los musulmanes para evitar la ruina del islam a manos de los cristianos (1).

"Guárdate de convivir con los infieles o de visitarlos, en cuanto te sea posible, pues has de saber que quien con ellos vive, pudiendo evitarlo, no tiene nada de musulmán... Por eso nosotros consideramos ilícito en estos tiempos que los musulmanes visiten el templo de Jerusalén y que vivan en esta ciudad: porque está en manos de los infieles, los cuales, por lo tanto, ejercen la autoridad y tienen la jurisdicción sobre los musulmanes y éstos viven allí en la más depresiva situación." "... Trata con amor a todos los siervos de Dios que profesan la verdadera fe; salúdalos en público, dales de comer y atiende a todas sus necesidades, pues has de saber que los fieles forman en conjunto un solo cuerpo, como si fuesen una persona; así como cuando un órgano del cuerpo está enfermo, todos los otros órganos del cuerpo responden a sus quejas poniéndose febriles, así también todo fiel creyente, cuando ve a su hermano aquejado por alguna desgracia, debe sentirla como propia y condolerse de su dolor. Si el creyente no hace esto con los demás creyentes, es que la hermandad de la fe no existe entre ellos realmente. Dios ha establecido la hermandad entre los creyentes como entre los miembros del cuerpo humano." "Trata con consideración a todo muslim en cuanto tal y sin establecer diferencia entre ellos, como tampoco la establece el islam. Ni digas: "Este es persona de autoridad, de posición elevada, de fortuna, este es grande, y este otro es pequeño, pobre y vil." No desprecies al pequeño ni al grande. Antes bien, considera al islam como una sola persona y a los musulmanes como si fueran los miembros de esa persona. Porque así es, efectivamente, pues el islam no tiene realidad sino por los musulmanes, como el hombre no tiene realidad sino por sus miembros y potencias, así exteriores como interiores." "¡Oh, Señor Nuestro! ¡Ayúdanos contra el pueblo de los infieles!"

Movido, sin duda, por las continuas invitaciones de Caicaus I, Abenarabi decidió abandonar a Bagdad para ir de nuevo a su Corte

(1) *Fotuhat*, IV, 596, 601, 716-8.

y dirigir allí personalmente su política anticristiana; pero no parece que el viaje fué directo, pues el año 611 (1214 de J. C.) vémosle todavía en Meca entregado a sus ejercicios habituales de devoción en la Caaba y redactando un comentario de su *Turchumán al-axwac* para acallar los rumores de los alfaquíes y teólogos que censuraban, escandalizados, el tono sensual de aquellas poesías eróticas, cuyo sentido místico no alcanzaban, atribuyendo a su autor una psicología sexual contraria a la realidad atestiguada por la vida y las explícitas declaraciones de Abenarabi (1).

"La causa que me movió a redactar este comentario alegórico de mis canciones fué que mis hijos espirituales, Béder el Abisinio e Ismael Bensudaquín, me consultaron acerca de ellas. Y esto, porque ambos habían oído a algunos doctores moralistas, en la ciudad de Alepo, que se negaban a reconocer que en mis canciones se ocultasen misterios teológicos y añadían que el maestro (es decir, Abenarabi) pretendía (afirmando eso) ocultar (su amor sensual) por la fama que tenía de santidad y devoción. Comencé, pues, a comentarlas, y una parte de este comentario la leyó, bajo mi dirección, el cadí Benaladim, a presencia de unos cuantos moralistas. Y cuando lo hubo oído leer uno de aquellos que habían rehusado darme crédito, se arrepintió ante Dios y rectificó el malévolo juicio que había formado de los poetas místicos, de sus frases galantes y de sus canciones eróticas, con las cuales tratan de expresar misterios teológicos. Impúseme entonces la tarea de redactar por completo estas páginas, comentando todas las canciones galantes que había yo compuesto en la Meca, durante mi estancia en la Ciudad Santa, los meses de *recheb, xaabán* y *ramadán*, aludiendo a intuiciones trascendentales, a luces divinas, a misterios espirituales, a ciencias filosóficas y a amonestaciones morales. Y si para expresar todo esto me serví del lenguaje propio de las poesías galantes y amorosas, fué porque los corazones de los hombres, aficionados como son a tales galanterías, habrían de sentirse así más atraídos a escuchar mis canciones, escritas en la lengua misma de los poetas graciosos, espirituales y delicados."

"Una colección de rimas de este género, que escribimos en Meca, titulada *Intérprete de los amores*, la hubimos de comentar en otro libro llamado *Tesoros de los amantes*, a causa de la opinión de ciertos moralistas de Alepo, los cuales rehusaban admitir que cuanto en las rimas del *Intérprete* decíamos significase tan sólo intuiciones divinas y cosas semejantes (2)."

"Yo he sido el hombre más abominador de las mujeres y del comercio se-

(1) *Dzajair*, 4.

(2) Cfr. *Fotuhat*, III, 735.

xual, en los comienzos de mi vida religiosa, y asi continué cerca de diez y ocho años, hasta que llegué a la experiencia de este grado místico. Antes tenía yo miedo de incurrir en la ira de Dios en esta materia; pero cuando advertí lo que en la tradición de Mahoma se dice, a saber, que Dios le hizo amables las mujeres y que él no las amaba por inclinación natural, sino tan sólo porque Dios le hacía amarlas, entonces tuve miedo de incurrir en la ira de Dios por odiar lo que El hizo amar al Profeta, y cesó en mí, gracias a Dios, aquel mi estado de ánimo, y Dios me las hizo tan amables, que hoy soy yo el más tierno amador de las mujeres y el que con más cariño las trata; y esto, porque sé ya de cierto a qué atenerme en esta materia; pero ese cariño nace de que Dios me hace amarlas y no de amor físico o natural (1)."

Antes de esta visita a Meca, o antes de alguna de las anteriores, debió también hacer la peregrinación a los lugares santos de Medina y Jerusalén, aunque no puede precisarse la fecha. Sin embargo, no debió ser después del 626 (1228 de J. C.), año en que cayó Jerusalén en manos de los cruzados, pues Abenarabi alude a esta ciudad al recomendar en su *Fotuhat* (como ya hemos visto) que se abstenga todo muslim de visitar países sometidos a las armas cristianas. Parece, pues, lo más probable suponer que visitase dichos lugares santos antes de entrar en Meca el 598 (1221 de J. C.) (2).

Al llegar Abenarabi a los dominios del rey Caicaus I, supo que había abandonado su corte para poner sitio a la ciudad de Antioquía. Era el mes de *ramadán* del año 612 (diciembre de 1215 de J. C.), y Abenarabi se hallaba en Siwas (Sebaste). Una de aquellas noches, preocupado con el éxito de dicha expedición guerrera, Abenarabi soñó que la victoria coronaba los esfuerzos de Caicaus y que Antioquía caía en su poder. Púsose en marcha hacia Malatia (Mitilene) y desde allí dirigió a Caicaus una epístola en verso comunicándole de parte de Dios sus felices augurios respecto de la conquista de Antioquía. Veinte días después de su visión, el día de la pascua, Antioquía era, efectivamente, conquistada (3).

---

(1) Cfr. *Fotuhat,* IV, 106.

(2) *Fotuhat,* I, 12: "Cuando llegué a Meca, madre de las ciudades, después de visitar... y hacer la oración en la Mezquita de la Roca, de Jerusalén..."

(3) *Mohadara,* II, 180.

"Estando yo en Siwas, durante el mes de *ramadán*, y en ocasión en que el sultán Algálib sitiaba a Antioquía, vi en sueños como si éste plantase las balistas frente a la ciudad y comenzase a lanzar contra ella sus proyectiles y fuese muerto el jefe que mandaba la plaza. Esta visión la interpreté yo en el sentido de que los proyectiles lanzados por las máquinas de guerra eran símbolo del feliz éxito de sus planes y de la afortunada realización de sus proyectos, es decir, que el sultán conquistaría aquella ciudad con la voluntad de Dios. Y, efectivamente, fué así como yo lo había previsto en mi sueño (¡loado sea Dios!), pues la conquistó el día de la ruptura del ayuno de *ramadán*, es decir, veinte días después de mi visión. Ocurrió esto el año 612. Antes de que la conquistase el sultán, yo le había escrito desde Malatia unos versos en los que le refería mi ensueño y le recordaba a este propósito lo que dijo el Profeta, cuando vió en sueños al Angel Gabriel que le presentaba a Aixa (antes de que se hubiese casado con ella) y le decía: "Esta será tu esposa", y cómo el Profeta, al despertar, exclamó: "¡Si esta visión viene de parte de Dios, se cumplirá de seguro!" Yo le decía al sultán en mis versos eso mismo, siguiendo el ejemplo del Profeta. Y, en efecto, mi visión venía de Dios y el sultán conquistó Antioquía, lo mismo que el Profeta se desposó con Aixa."

No fué sólo el rey Caicaus el que distinguió a Abenarabi con su veneración; otros sultanes de los distintos reinos en que se desmembró el imperio de Saladino colmáronle también de honores. Entre ellos, Almálic Adáhir Baibar, señor de Alepo hasta el año 613 (1216 de J. C.) en que murió, distinguióse por la absoluta confianza que depositó en Abenarabi. Tenía éste, por aquellos años, casa propia en su Corte, y era tal la seguridad que en su influencia ponían los habitantes de Alepo, que a él recurrían todos cuantos necesitaban obtener alguna gracia del rey. Este iba con frecuencia a visitar a Abenarabi en su propia casa, y entonces recomendábale nuestro místico todas las peticiones que le hacían. Ocasión hubo en que el rey despachó favorablemente ciento diez y ocho de estas solicitudes, entre las cuales había una en favor de un reo de alta traición, acusado de haber revelado un secreto de Estado (1).

"Tuve yo una audiencia con un rey, el de Alepo, es decir, Almálic Adáhir Gazi, hijo del rey Anásir Lidinilá, Saladino, Yúsuf b. Ayub. En esa sola audiencia (tenida con ocasión de haber venido él a visitarme) elevé a él ciento diez

(1) *Fotuhat*, IV, 699.

y ocho solicitudes en favor de particulares. Todas las atendió y satisfizo. En una de ellas le hablé en favor de un hombre que había divulgado un secreto de Estado y héchose por ello reo de lesa majestad. Era este hombre uno de sus cortesanos, y por eso el rey había decidido condenarlo a muerte, aunque encargando a su virrey del castillo, Bedrodín Aydomur, que ocultase su propósito, a fin de que no llegase a mi noticia. Pero había llegado, a pesar de todo, y cuando yo le hablé de ello, bajó su cabeza en silencio y acabó por decirme: "¡Si supieses, señor, el crimen de ese hombre, y que se trata de uno de esos pecados que los reyes no podemos dejar impunes!" Yo le repliqué: "¡Oh tú, que te imaginas abrigar designios dignos de rey y que te crees ser sultán! Por Alá te digo que yo no conozco en este mundo pecado alguno que equivalga en magnitud a mi misericordia, y eso que yo no soy más que uno de tus súbditos! ¿Cómo, pues, podrá equivaler a la misericordia tuya el crimen de un hombre que no ha transgredido precepto alguno de la ley de Dios? ¡En verdad que tus designios son bien poco magnánimos!" Cubrióse de rubor el sultán al oirme y concedió a aquel hombre la libertad y el perdón, añadiendo: "¡Dios te premie por tu consejo! ¿Quién mejor que tú será digno de aconsejar a los reyes?" Y desde entonces, jamás elevé a él petición alguna, fuese la que fuese, sin que me la otorgase de repente y sin vacilar ni un momento."

Su influencia llegó hasta suplantar la de los cortesanos y, lo que es más admirable, la de los alfaquíes. Odiaba a éstos Abenarabi con toda su alma, participando, en este odio, del espíritu de todos los *sufíes,* que se rebelaron siempre contra la hegemonía absorbente del clero oficial, rutinario y formalista defensor de una religión muerta, cuyos preceptos interpretaban con gran rigidez para los súbditos y con gran laxitud para sí propios y para los sultanes. Eso sin contar con el escepticismo y las burlas de los alfaquíes respecto de las doctrinas místicas de los *sufíes*. Abenarabi consiguió convencer tan profundamente de esto al rey de Alepo, que en el *Fotuhat* nos refiere extensamente una conversación que tuvo con él, en la cual el rey acusaba a los alfaquíes de su corte de haberle autorizado oficialmente para realizar un sinnúmero de acciones ilícitas, y hasta para dejar de ayunar en el mes de *ramadán* (1).

"Cuando las pasiones dominan el corazón del hombre, aunque éste sea un sabio alfaquí, abandona el camino recto en las cosas que la revelación eviden-

(1) *Fotuhat,* III, 91.

temente ordena, para desviarse hacia las interpretaciones tortuosas y alegóricas de la ley divina, sólo con el propósito de granjearse así la privanza de los príncipes adulándoles, dando rienda suelta a sus pasiones y procurando para ello demostrarles que estas pasiones pueden satisfacerse dentro de la ley, por más que el alfaquí que así le aconseja esté bien convencido de la falsedad de sus propias decisiones canónicas. Muchos alfaquíes y cadíes he visto conducirse de esta manera. El rey Adáhir Gazi, hijo del rey Anásir Saladino, Yusuf b. Ayub, refirióme lo siguiente en una conversación que sobre esta materia mantuvimos. Llamó de pronto a un mameluco y le dijo: "Tráeme la cartera." Yo le dije: "Y ¿para qué?" El me respondió: "Tú me reprochas y echas en cara las muchas cosas ilícitas e injustas que en mi país y en mi reino acaecen. Pero ¡por Alá te juro! que yo pienso lo mismo que tú piensas, es decir, que todas esas acciones son desagradables para Dios. Sin embargo, yo te aseguro también, señor mío, que ninguna de esas acciones reprobables ha sido ejecutada, sin que de antemano haya poseído yo la decisión canónica de un alfaqui, escrita de su puño y letra, autorizándolas como lícitas. Sobre ellos, pues, debe caer la maldición de Dios. Uno de esos alfaquíes, fulano de tal (y designó por su nombre a uno de los más religiosos y austeros de su reino), me dió autorización canónica para no ayunar durante el mes de *ramadán*, diciendo que la obligación de precepto consistía en ayunar un mes cualquiera del año, siendo potestativo en mí el elegir uno u otro. Yo en mi interior le maldije, aunque sin manifestarle lo que de él pensaba." Y al decir esto el sultán, volvió a nombrarme a aquel alfaquí. ¡Dios tenga misericordia de todos ellos!"

"Algunos fieles (1), especialmente los alfaquíes, se ríen en este mundo de los hombres de Dios; cuando ven cómo las gentes del vulgo se hacen lenguas de las gracias con que Dios regala a las almas de los hombres de Dios, se ríen de éstos, y aunque exteriormente aparentan admitir como verdad lo que les oyen, por dentro sienten todo lo contrario... Cuando pasan junto a ellos, se hacen guiños de inteligencia en tono de burla. Así es como yo veo que obran los alfaquíes de estos tiempos con los hombres de Dios: se burlan de ellos y se ríen, aunque exteriormente les dan muestras de respeto."

"Yo oí a un alfaquí de nuestra época que decía (2): "Si yo llegase a ver con mis propios ojos uno de estos fenómenos maravillosos realizado por alguien, diría que una perturbación orgánica había sobrevenido a mi cerebro. Porque creer que realmente tal fenómeno acaezca, de ninguna manera. Eso, a pesar de que a mi juicio es perfectamente posible que Dios permita que tales fenómenos se realicen por mano de las personas que a El le plazca." Mira, pues, hijo mío, ¡cuán espeso velo es el que ciega a estos tales y cuánta es su incredulidad e ignorancia!"

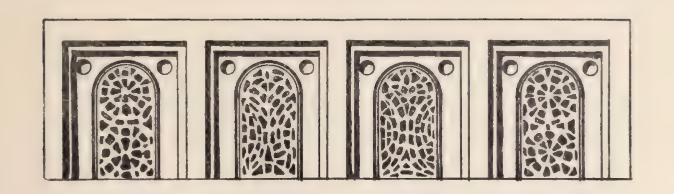
---

(1) *Fotuhat,* IV, 627.

(2) *Mawaqui,* 83. Cfr. *Risalat al-cods,* § 14.

El sultán de Hims (Emesa), Asadodín Xircuh, que murió el año 637 (1239 de J. C.), siguió también el ejemplo de sus vecinos del Norte, pues deseando asegurar la subsistencia de Abenarabi, que nada quería poseer en propiedad, le asignó una pensión diaria de cien monedas de plata; pero el ascetismo de Abenarabi encontró el medio de privarse de ella dándola de limosna *(Fotuhat,* I, 9).





CAPÍTULO IV

LOS ÚLTIMOS AÑOS

La salud de Abenarabi se quebranta.—Fija su residencia en Damasco.—Publica el *Fosús*, el *Diwán* y el *Fotuhat;* ocasión, asunto y carácter de estos libros.—Otras obras de Abenarabi.—Sus últimos días.—Su muerte.—Breve noticia de sus hijos.—El sepulcro de Abenarabi en la *Salihia* de Damasco.—Influencia de Abenarabi en el islam oriental, ortodoxo y heterodoxo.—Abenarabi, Lulio y Dante.

El ascetismo exagerado a que Abenarabi se entregó desde su juventud, siguiendo en todos los casos las más estrechas y rudas prácticas del *sufismo,* los viajes incesantes que hizo para cumplir con su profesión de peregrino, su permanencia bastante larga en los climas poco benignos de la Armenia, aparte de su continua labor y estudio para la redacción de sus libros, cuyo número pasa de 400, al decir de sus biógrafos, debieron quebrantar su salud notablemente al llegar a esta última etapa de su vida. Síntomas no dudosos existen, además, los cuales revelan que su complexión no era muy vigorosa. Los innumerables fenómenos anormales que experimentó en su vida y que él describe minuciosamente en su *Fotuhat,* interpretándolos siempre, según hemos visto, como efectos sobrenaturales de la unión mística, tienen todos los caracteres patológicos de cierto desequilibrio mental. El mismo confiesa alguna vez que su cerebro no funcionaba con la normalidad del hombre sano, al escribir sus obras, y que éstas no es-

taban redactadas conforme a los métodos lógicos corrientes entre los escritores, porque él no podía sustraerse al imperioso influjo de la inspiración divina que le dictaba cuanto debía consignar y omitir en sus obras, coartándole la libertad de elección (1).

"Aunque esta materia no sea propia de este capítulo, la trato porque así me lo imponen las órdenes de mi Señor, que yo he de cumplir fielmente. Porque yo no hablo sino por licencia de Dios. Y asimismo, no me detengo sino ante el límite que se me señala. Esta obra, efectivamente, lo mismo que todas las nuestras, no sigue el método corriente de las obras de los demás, como tampoco seguimos nosotros en ella el método ordinariamente empleado por los autores de otros libros cualesquiera. Todo autor, en efecto, escribe bajo el imperio de su libre albedrío (aunque dicho se está que su libertad está sometida al decreto de Dios) o bajo la inspiración de la ciencia que especialmente posee. Desecha, por consiguiente, lo que quiere y elige lo que bien le place; o encuentra tan sólo lo que su propia ciencia le ofrece y la cuestión que está tratando le sugiere para ponerla en evidencia. En cambio, nosotros en nuestras obras no procedemos de esa manera. Nuestros corazones se limitan a permanecer inmóviles ante las puertas de la Majestad divina, espiando el momento en que esas puertas se abran al corazón, que por sí mismo nada posee, pues es pobre y está vacío de todo conocimiento. Si en aquel estado se le preguntase al corazón alguna cosa, ni siquiera oiría la pregunta, porque entonces hasta carece de sensibilidad. Pero tan pronto como a través de aquel velo se le revela de improviso alguna cosa, el corazón se apresura obediente a someterse a la inspiración recibida, acogiéndola tal y como le ha sido comunicada. A veces, la cosa revelada es de naturaleza completamente heterogénea respecto de las verdades del orden natural y corriente, que la razón discursiva y la ciencia exotérica o vulgar pueden conocer, y carece, por tanto, de toda analogía o relación evidente con lo que los sabios profanos entienden, aunque tenga con ello en el fondo una secreta relación que tan sólo los místicos iluminados por Dios son capaces de descubrir. Todavía hay algo, a mi juicio, más raro y extraordinario que todo esto, y es que, a veces, se le revelan a este corazón cosas que se le manda que las escuche, por más que en aquel momento no sea capaz de conocerlas, porque así lo ha dispuesto la Divina Providencia en sus ocultos designios, que las criaturas no pueden penetrar. Por esta razón, el autor que escribe al dictado de la inspiración divina consigna a veces cosas que no tienen relación con la materia de aquel capítulo de que está tratando y que a los oídos del lector vulgar suenan como interpolación de tema incoherente, si bien para nosotros pertenecen al alma misma de aquel capítulo, aunque sea bajo un aspecto que los demás ignoran. Es algo así como la paloma y el cuer-

(1) *Fotuhat,* I, 74.

vo que, por estar cojos ambos, se juntasen y aunasen mutuamente sosteniéndose ambos con el único pie sano de que cada cual dispone."

"En esta cuestión (1) existe cierta discrepancia entre los autores de física racional, que el Filósofo [Aristóteles] refiere en el *Libro de los Elementos*, aunque no trae nada que satisfaga al investigador. Esto no lo he averiguado por haber leído yo la ciencia física con maestro alguno de esta ciencia, sino tan sólo porque un amigo mío entró una vez a mi habitación trayendo en la mano dicho libro (pues se dedicaba al estudio de la medicina), y me pidió que se lo explicase con arreglo al criterio de nuestra ciencia mística, y no según el criterio sacado de la especulación racional y del estudio. Leyólo, pues, entonces ante nosotros y así es como me enteré de aquella discrepancia a que arriba aludo. Por eso la conozco nada más, pues, de no habérselo oído leer, no sabría yo si algún autor de física discrepa o no de los otros en cuanto al número de los primeros principios o cuerpos simples. A nuestro juicio, en efecto, no hay en esta cuestión más doctrina que una, que es la verdadera, sin discrepancia alguna, porque Dios, que es la Verdad, y de quien aprendemos las ciencias con un corazón vacío de todo razonamiento y dispuesto a recibir sus inspiraciones, es el que nos ha comunicado la solución fundamental del problema sin vaguedades ni dudas. Así es como conocemos intuitivamente las esencias reales, como ellas son en sí, tanto cuando se trata de las esencias simples o elementales, como cuando se trata de las que comienzan a existir por composición entre aquéllas, como cuando se trata de las esencias divinas. En ninguno de estos tres casos dudamos jamás. Tal es el origen de que dimana nuestra ciencia. Dios es nuestro maestro, por enseñanza profética, infalible, exenta de todo error, vaguedad y engañosa apariencia.

"Baste con lo dicho sobre el tema de este capitulo (2), porque después de haber deseado ya dejar de consignar aquí lo que de nuevo se nos había revelado por Dios... y que eran en verdad cosas enormes y terribles, arrojamos de nuestras manos el cuaderno, en el momento de recibir esta nueva iluminación, y huímos a refugiarnos en el mundo exterior para que se ocultasen a los ojos del alma esas nuevas iluminaciones. Y cuando, al segundo día, volvimos a redactar, ya era menor el deseo de tratar de aquellas iluminaciones."

Una de sus obras, titulada *Al-Hicma al-ilhamía* (Sabiduría inspirada) y que es una refutación de los peripatéticos, hecha al estilo del *Tcháfot* de Algazel, fué redactada por Abenarabi en estas condiciones anormales. En su prólogo dice que "después de haber comenzado a escribirla, enfermó de cefalalgias y de debilidad cerebral", y añade que "esta dolencia le aprovechó grandemente, porque no permitiéndo-

(1) *Fotuhat*, I, 70.
(2) *Fotuhat*, I, 82.

le meditar sobre aquellos problemas físicos y metafísicos, inspiróle Dios la verdadera solución de ellos sin especulación alguna de su parte" (1).

La agravación de estas dolencias al entrar en la senectud debió, pues, impulsarle a buscar climas más templados, bajándose al corazón de la Siria, que él pondera (2) como la mejor tierra del mundo para vivir. Por otra parte, el sultán de Damasco quería también tener cerca de sí a aquel hombre extraordinario cuya fama era ya universal en todo el oriente y que sólo era emulada por otro *sufí* contemporáneo, Omar Benalfárid, el célebre poeta místico de Egipto. Lo cierto es que desde el año 620 (1223 de J. C.), es decir, a los sesenta años de edad, Abenarabi fijó su residencia en Damasco, que ya no debió abandonar hasta su muerte.

Ocupaba en aquella fecha el trono de Damasco Almálic Almoádam, hijo de Almálic Aládil, y que murió el año 625 (1227 de J. C.). Sus relaciones con Abenarabi fueron igualmente las del discípulo con su maestro, pues consta que obtuvo de él autorización oficial o licencia escrita *(ichaza)* para enseñar todas sus obras, que ya entonces pasaban de 400 (3). No había, sin embargo, terminado aún la redacción de todas ellas, pues, a lo menos, tres de las principales llevan fecha posterior: el *Fosús,* el *Fotuhat* y el *Diwán.*

Cierta exacerbación de su iluminismo échase de ver en este último período de su vida, reflejándose en dichas tres obras. Algún tiempo

(1) Mss. núms. 1514 y 1515 de la Biblioteca de Leyden. Cfr. *Catalogus codic. orient. Bibliothecae Academiae lugduno-batavae, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje* (Lugduni, Brill, 1865), vol. III, pág. 362.

(2) *Fotuhat,* IV, 649: "Si puedes residir en la Siria, hazlo, pues del Profeta consta que dijo: "Marchad a vivir en Siria, que es la mejor tierra de Dios y la que prefieren los mejores de sus siervos."

(3) *Fotuhat,* I, 7 de la biografía: "En la *ichaza* que escribió Abenarabi para Almálic Almoádam he visto que dice al fin: "Doyle también licencia para que enseñe mis obras, que en total son las siguientes." Y a continuación las enumera hasta llegar a cerca de 400."

consagrado a la vida eremítica, en un desierto fuera de Damasco, debió contribuir a ello (1). Las visiones y apariciones se multiplican, con caracteres de una anormalidad extraordinaria. Una noche del mes de *rebia* 2.°, de 627 (1229), sufre una alucinación visual agudísima: sobre un fondo de luz roja aparece a sus ojos una figura geométrica de luz blanca rodeando al nombre *howa* (El), que expresa para los *sufíes* la esencia individual de Dios. A su vista real y sensible, Abenarabi cae en un deliquio extático (2).

"En la noche en que yo redacté este capítulo (que fué la noche cuarta del mes de *rebia* postrero, del año 627, la cual coincidió con el miércoles 20 de febrero) vi en el éxtasis la esencialidad individual de Dios por modo intuitivo, su apariencia exterior y su intrínseca realidad, como jamás la había visto en ninguna de mis anteriores intuiciones; y por causa de esta intuición me sobrevino tan extraordinaria ciencia, deleite y gozo, que sólo quien personalmente la experimentase podría apreciarla. Y lo mejor de esta visión es la imposibilidad, que yo encuentro en mí, de desmentirla, disminuirla o aumentarla. Su figura la he puesto por ejemplo al margen, tal como fué. El que la copie, que no la altere:



La figura era de luz blanca sobre fondo rojo, también luminoso... y se movía dulcemente en sí misma (yo lo vi y me di perfecta cuenta), sin trasladarse de lugar ni experimentar alteración en su estado y cualidad."

A fines de *moharram* de aquel mismo año aparécesele el Profeta y le entrega un libro, titulado *Fosús al-Hícam* (Piedras preciosas de las ciencias), ordenándole que lo publique y comunique a los hombres para su perfección mística (3).

---

(1) *Mohadara,* I, 117: "Estando yo en el desierto de Taimá, aislado de las gentes, compuse este verso: "El amigo de Dios, el que no tiene otro amigo que El Misericordioso, con El conversa en la intimidad. Una y otra vez lo trae a su memoria y llora, cuando se encuentra solo, sin la preciosa joya de su Amado."

(2) *Fotuhat,* II, 491. Reproducimos la figura, tal como aparece en la edición de Bulac.

(3) *Fosús,* 4.

"Yo vi al Profeta en sueños, en la última decena del mes de *moharram* del 627, en la ciudad de Damasco. Traía en su mano un libro y me dijo: "Este es el libro de las *Piedras preciosas de las ciencias*. Tómalo y sácalo a la luz pública, para que de él se aprovechen las gentes." Yo le contesté: "Oigo y obedezco a Dios y a su Profeta, pues yo soy de aquellos a quienes Dios y su Profeta encomiendan la ejecución de sus órdenes." Dispúseme, pues, a realizar los deseos del Profeta, que eran también los míos, y con intención pura y despojándome de toda finalidad profana, emprendí la tarea de dar a luz este libro, tal y como el Profeta me lo describió, sin añadir ni quitar de él cosa alguna. A Dios pido que en la redacción de este libro, lo mismo que en todos los momentos de mi existencia, me conceda ser del número de aquellos de sus siervos sobre quienes Satán ningún dominio ejerce, y que, en todo cuanto mi mano escriba y mi lengua pronuncie y mi corazón conciba, Dios me distinga con su sobrenatural inspiración y con el soplo de su espíritu, que al infundirse en mi alma la ayude con el don de su infalibilidad, a fin de que, siendo yo en este libro un mero intérprete de la divina inspiración y no un autor que sigue sus personales opiniones, puedan estar seguros todos cuantos lo lean, si son de los hombres de Dios, de los limpios de corazón, de que este libro es fruto exclusivo de la intuición de Dios, pura y exenta de todas aquellas humanas concupiscencias, capaces de inducir al error a las almas. Yo espero que Dios, que oye mis súplicas, atenderá mi ruego, y así no diré, sino aquello que Dios me haya inspirado, ni consignaré en este libro escrito, sino lo que El me haya revelado. Y conste que yo no soy ni un profeta ni un enviado de Dios. Tan sólo soy un heredero de los profetas y un labrador que cultiva el campo de su vida futura. Escuchad, pues, a Dios, no me escuchéis a mí, y volved hacia El vuestros oídos. Y cuando hayáis oído lo que os traigo de parte de Dios, procurad conservarlo en la memoria, para que después podáis con vuestra inteligencia analizar lo que en síntesis esté dicho y reducir a síntesis lo que en forma analítica esté expresado. Y luego comunicadlo generosamente a todos cuantos lo deseen conocer, sin ponerles obstáculo. Porque siendo estas verdades que se os revelan un efecto de la divina misericordia, que ha sido infinita para con vosotros, no debéis tampoco vosotros poner límites a su difusión."

Es este libro uno de los que más han contribuído a cimentar la fama de Abenarabi como escritor apocalíptico entre los *sufíes*. En él expone las más abstrusas paradojas de su panteísmo en forma de revelaciones, que sucesivamente atribuye a la enseñanza de los veintisiete principales profetas que la religión musulmana admite, comenzando por Adán y acabando por Mahoma. Sobre este libro se ha publicado una copiosísima literatura *sufí*: desde la vida misma de Abenarabi, cuyo discípulo El Conauí compuso ya un comentario a dicho

libro, hasta los comienzos del siglo XVII de nuestra era, no han cesado los más famosos *sufíes* del Oriente en comentar con todo género de sutilezas las audaces tesis del *Fosús,* para vindicar la ortodoxia de Abenarabi contra la acusación de otros *sufíes* no menos autorizados, como El Taftazani (791 = 1389) y El Cari al-Harawi (1014 — 1605), que las tachaban de panteísmo.

En cuanto a su *Diwán,* debió componerlo después del año 631 (1232 de J. C.), pues una de sus poesías lleva esa fecha (1). El mismo tono de exaltación mística se revela en todas las composiciones que encierra. A diferencia del *Turchumán,* cuyo simbolismo erótico da a todos sus versos un tono personalísimo de realidad concreta y viva, las poesías del *Diwán* son frías y amaneradas, abundan en retruécanos y paradojas y su tecnicismo metafísico les quita toda inspiración y vida.

Por aquellos años también debió empezar ya a dar la última mano a su obra maestra, el *Fotuhat,* cuya redacción no es posible admitir que fuese obra de un limitado período de su vida, atendido el extraordinario volumen de aquélla. El año 628 (1230 de J. C.) estaba ya, en efecto, escribiendo el principio de su cuarto tomo (IV, 105), y, sin embargo, consta también que en el año 634 (1236 de J. C.) redactaba aún el fin del tomo segundo, y al año siguiente, el tomo tercero (II, 895 y III, 446). Estas incoherencias sólo pueden conciliarse suponiendo que a su redacción definitiva precedieron otras a título de esbozos o borradores. Es preciso además pensar que esta obra es como la *summa* o compilación de todos sus libros: puede afirmarse, en efecto, que la materia de todos ellos, incluso los poéticos, caben sin dificultad en las cuatro mil páginas que próximamente encierra la edición del *Fotuhat.*

En cuanto al motivo que le impulsó a escribir esta su obra definitiva, existen datos seguros y auténticos. En su prólogo *(Fotuhat,* I, 12) dice expresamente que, después de haber visitado Jerusalén y Medina, y haber llegado a Meca por vez primera, fijó Dios en su mente la idea

(1) *Diwán,* 144, 146.

de dar a conocer a sus íntimos amigos, Abumohámed Abdelaziz, de Túnez, y Abdalá Béder el abisinio, las varias intuiciones con que Dios habíale regalado en los éxtasis y raptos que experimentó al dar las vueltas rituales en derredor de la Caaba y, en general, durante su permanencia en Meca. De aquí su título *al-Fotuhat al-mequía fi maarifat al-asrar al-maliquía wal-molquía* (Las Revelaciones de Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey (Dios) y del reino (mundo).

Una visión portentosa habíale además suministrado el prólogo que debía poner a esta su obra monumental. Una noche, en sueños, ve a Mahoma rodeado de todos los profetas, ángeles, santos y doctores del islam. El Profeta le invita a que ocupe su propio *almimbar* o púlpito, invístelo con blanca túnica, y Abenarabi pronuncia un largo sermón, que supone inspirado por el Espíritu Santo. Este sermón es el prólogo del *Fotuhat* (I, 3-7).

Imposible es dar idea sintética del inmenso contenido de esta *biblia* del esoterismo musulmán, porque así como en los libros peripatéticos y escolásticos del islam existe un plan rigurosamente lógico, en las obras *sufíes* y especialmente en las de Abenarabi los temas menos homogéneos encuéntranse unidos dentro de un mismo capítulo, sin obedecer a trabazón sistemática exigida por la naturaleza de las materias, sino exclusivamente a razones esotéricas, sin fundamento filosófico ni aun teológico.

Una larga introducción encierra los teoremas teológicos, psicológicos y metafísicos de Abenerabi, enunciados simplemente, casi sin demostración ni ampliación alguna. Parte de esta introducción es la reproducción literal de dos opúsculos de Abenarabi: el titulado *Risalat al-maalum min acáid ahl al-rosum,* que es un catecismo de la fe ortodoxa para gente más instruída que el vulgo de los fieles, y el titulado *Al-Maarifa* (Gnosis), que es ya un epítome de las más altas tesis de su metafísica, a propósito únicamente para los iniciados en el esoterismo (1).

---

(1) *Fotuhat,* I, 47. Cfr. Ms. núm. 1338[2] de la Biblioteca de París.

La obra se halla luego distribuída en seis partes *(fasl)* generales, cuyos títulos son: 1.ª, los conocimientos intuitivos *(maárif)*; 2.ª, los procedimientos ascéticos *(moamalat)*; 3.ª, los estados extáticos accidentales *(ahwal)*; 4.ª, los grados de perfección mística *(manázil)*; 5.ª, las uniones mutuas del alma con Dios *(monazalat)*, y 6.ª, los estados extáticos definitivos *(macamat)*. En conjunto, la obra contiene 560 capítulos *(abwab)*, a cada uno de los cuales precede, como prefacio, una poesía de varia extensión y que no es siempre coherente con el tema del capítulo (1).

"Conviene que sepas que este poema y todos los que van al principio de cada uno de los capítulos de este libro no tienen por objeto resumir la materia, que luego se desenvuelve pormenorizada en la prosa del capítulo, ni tratar de ella. Antes bien, el verso por sí solo es una parte del texto del capítulo mismo y no una repetición inútil de lo que después del verso ha de venir. Considérese, pues, al verso, lo mismo que a la prosa, como elemento necesario para la inteligencia del tema de cada capítulo. En el verso, efectivamente, se tocan problemas del capítulo, que luego no se tratan en la prosa."

El enorme volumen de este libro (al cual Abenarabi, sin embargo, no otorga más valor que el de una simple y compendiosa epístola) ha hecho que su vulgarización fuese menor que la del *Fosús* (2).

"A pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas que tenemos acerca del método *sufí*. ¿Cómo, pues, habríamos agotado la materia entera? Hemos limitado nuestra labor a poner en claro brevemente algo de los principales fundamentos en que el método se basa, en forma compendiosa pero intermedia entre la vaga alusión y la plena y clara explicación."

"Este libro mío lo compuse, mejor diré, hízolo Dios, que no yo, para provecho de la humanidad, pues todo él es una revelación de Dios. En él he procedido compendiosamente."

A pesar de ello, existe de esta obra un *Comentario*, debido al famoso *sufí* Abdelcarim el Chilaní (820 = 1417), autor del apocalíp-

(1) *Fotuhat*, II, 879.
(2) *Fotuhat*, II, 502; IV, 93.

tico libro *Al-Insán al-cámil* (El hombre perfecto), y un *Compendio,* titulado *Lawaquih al-anwar al-codsia* (Plenitudes de las luces santas), debido al no menos célebre teósofo Axarani (973 = 1565), que todavía lo redujo a menor volumen en su *Al-Quibrit al-áhmar* (El azufre rojo).

Es imposible asignar fecha precisa a todos los libros que dió a luz la fecunda actividad de Abenarabi; pero no será aventurado atribuir también a esta última época de su vida muchos de los más importantes, no citados aún, y que no deben faltar en una biografía del gran teósofo murciano. Del mismo género que el *Fotuhat,* juzgando sólo por sus títulos, son el *Fotuhat al-madania* (Revelaciones en Medina), el *Tanazolat al-mausilía* (Iluminaciones en Mosul) y el *Tach al-rasail* (Corona de las epístolas), en los que refiere las doctrinas esotéricas que Dios le comunicó en Medina, Mosul y Meca, las cuales Abenarabi conservaba escrupulosamente en notas manuscritas que tenía la costumbre de tomar casi a diario, a fin de no fiarlas sólo a la memoria, como ya dijimos antes.

En otros dos libros, el primero de ellos escrito en 632 (1234 de J. C.), desenvolvió extensamente su teoría del hombre-microcosmos. Son los titulados *Ancá mógrib* (El pájaro mítico) y *Tadbirat al-ilahía* (Política divina). Este último es de fecha anterior a su expatriación.

Entre sus escritos exegéticos, son dignos de mención también dos: el titulado *Tafsir al-cabir* (Gran comentario del Alcorán), que no pudo terminar, y el conocido con el título de *Tafsir al-Xeij al-ácbar* (Comentario del Doctor Máximo), que es una exégesis acomodaticia del Alcorán, inspirada en un esoterismo desenfrenado.

Al género puramente ascético deben referirse sin duda el opúsculo *Tohfat al-safara* (Regalo del viaje místico) y el titulado *Al-amr al-móhcam* (El precepto taxativo), que es un resumen preciso de las reglas que deben observar los que profesan vida religiosa. De ambos y de otros opúsculos análogos nos ocupamos al por menor en la parte segunda de este libro.

Finalmente, su *Mohadarat al-abrar* (Conversación de los justos),

que debió ser escrita por Abenarabi después del 623 (1226 de J. C.), pertenece al género de las misceláneas literarias, aunque siempre dentro del carácter ascéticomístico de todos sus libros (1).

El reposo material y la tranquilidad de espíritu que gozó en Damasco, prolongaron sus días, que se deslizaron ya plácidamente, rodeado de su familia y colmado de toda clase de honores y respetos. El sultán Almálic Aláxraf, hijo de Almálic Aládil, honróse, como su antecesor, en seguir personalmente las lecciones de Abenarabi y en recibir de sus manos la licencia oficial *(ichaza)* para enseñar todas sus obras, tres años antes de morir, en 632 (1234 de J. C.) (2). El cadí supremo de los *xafeíes,* Xamsodín Ahmed el Jaulí, púsose al servicio de Abenarabi como verdadero fámulo, en prueba de veneración y para aprovecharse más fácilmente de sus luces y ejemplos. El de los *malequíes* quiso honrarse dándole a Abenarabi una hija en matrimonio, y además abandonó el alto cargo que disfrutaba, tan pronto como Abenarabi se lo indicó (3). A todas las necesidades de su subsistencia atendía en Damasco el cadí Benazaqui, sobrenombrado Mohibodín, asignándole una pensión diaria de 30 monedas de plata y hospedándole además en su propia casa (4).

Y así, trabajando siempre en la redacción de sus libros, infatigable a pesar de su provecta edad octogenaria, murió en Damasco, en la casa de su protector Benazaqui, rodeado de éste y de su familia y amigos *sufíes,* la noche del viernes 28 de *rebía* segundo, del año 638 (16 de noviembre de 1240 de J. C.). El mismo Benazaqui, ayudado

(1) *Mohadara,* I, 35: "El año 623 murió el califa Mohámed Adáhir Biamrilá en el mes de *recheb,* durando su califato nueve meses. Sucedióle su hijo Almostánsir Abucháfar Almansur, conocido por Alcadi. ¡Conserve Dios su vida! Este es el califa ahora, cuando redacto esto."

(2) *Fotuhat,* I, 2 de la biogr.

(3) *Fotuhat,* I, 8 de la biogr.

(4) *Fotuhat,* I, 9 de la biogr. Sobre este cadí de Damasco, que acompañó a Saladino en la toma de Jerusalén, pronunciando en su mezquita la *jotba* o sermón ritual en los primeros oficios solemnes después de dicha conquista, cfr. *Ibn Alathir, Chronicon,* XI, 365, y *Osaibía,* II, 240.

por dos discípulos de Abenarabi, llamados Benabdeljálic y Benanahás, quiso cumplir en persona los oficios de la hospitalidad hasta el último momento, lavando y amortajando su cadáver según los ritos fúnebres del islam, y conduciéndolo fuera de Damasco al arrabal de la *Salihía* que se encuentra al Norte de la ciudad y al pie del monte *Casión* (Casius), célebre lugar de peregrinación para los musulmanes, que lo creen santificado por todos los profetas, especialmente por el Jádir. Allí mismo, en un mausoleo propio de la familia de Benazaqui, fué enterrado Abenarabi (1).

Dos hijos tan sólo le sobrevivieron. Uno de ellos, Sadodín Mohámed, nacido en Mitilene el año 618 (1221 de J. C.), fué excelente poeta místico y autor de un célebre *Diwán,* muriendo en Damasco el año 656 (1258 de J. C.) y siendo enterrado junto a su padre. El otro, Imadodín Mohámed, murió el año 667 (1268 de J. C.) en el Colegio de la *Salihía* y fué sepultado con su hermano y su padre (2).

Tuvo también una hija, Zeinab, favorecida con la inspiración sobrenatural ya en la infancia, según afirma el mismo Abenarabi por dos veces en su *Fotuhat* (3).

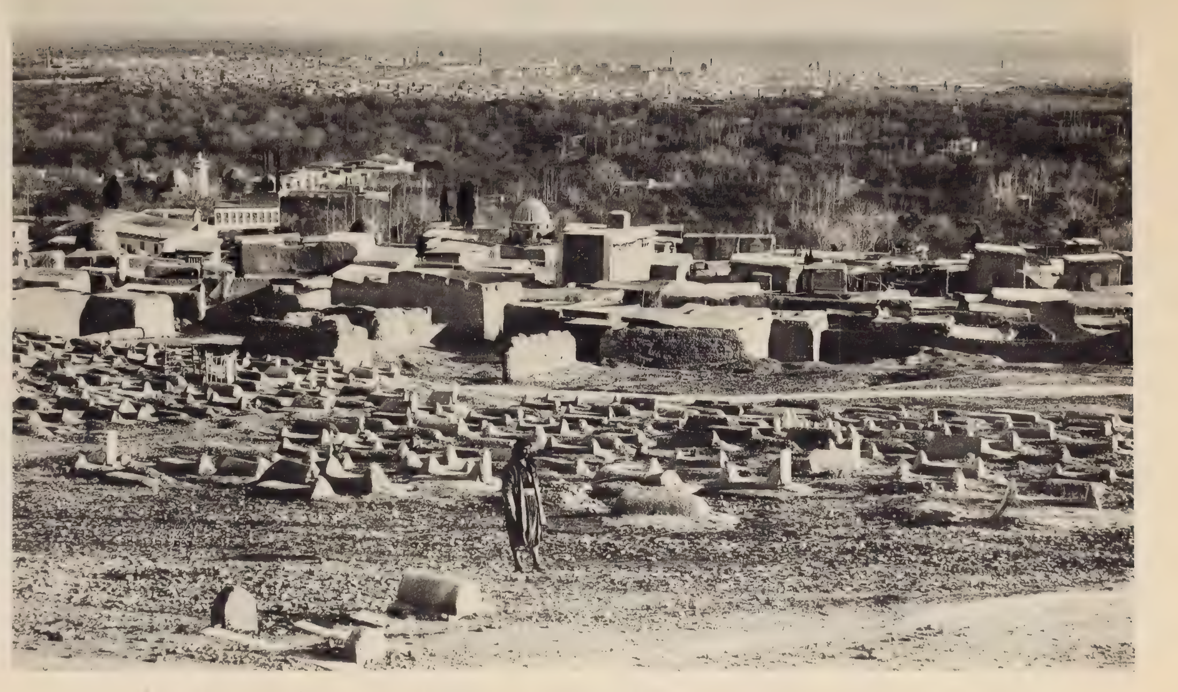
"Tenía yo una hija con la que, mamando aún (porque sólo tenía más de un año de edad y menos de dos), y sin saber todavía hablar, me puse a jugar cierto día, como acostumbra a jugar el hombre con su hijo pequeño. Sucedió, pues, que en aquel momento me vino a las mientes la ocurrencia de preguntarle, como quien juega, sobre una cuestión de moral canónica. Díjele, pues: "Oye, Zeinab!" Ella se volvió hacia mí para escuchar lo que le iba a decir. Y conste que no había llegado aún a la edad de hablar. Yo le dije: "Quiero preguntarte sobre una cuestión canónica para que me des tu parecer: "*Quidnam dicis de viro cum uxore sua coïtum habente, sperma vero non emittente? Ad quid tenetur?*" Ella me respondió con palabras claras: "*Tenetur ad ablutionem.*" Su madre y su abuela la oyeron perfectamente. Su abuela lanzó un grito y perdió el sentido."

"A mi hija Zeinab le pregunté, por jugar con ella (cuando aún estaba en la edad de la lactancia, pues tenía a la sazón un año o cosa así) y le dije en presencia de su madre y de su abuela: "¡Hijita mía! *Quidnam dices de viro qui cum uxore sua coïtum habeat, sperma autem non emittat? Ad quid tenebitur?*"

(1) *Fotuhat,* I, 10 de la biogr.

(2) *Fotuhat,* I, 10 de la biogr.

(3) *Fotuhat,* III, 22; IV, 148.



«Vista de la SALIHIA, donde esta enterrado ABENARABI.—Al fondo la Ciudad de DAMASCO.»

Tumba de ABENARABI.

Ella me contestó: "*Tenetur ad ablutionem.*" Maravilláronse los presentes de lo que oían. Aquel mismo año me separé de esta hija, dejándola con su madre, la cual, con mi permiso, se ausentó de casa para ir a hacer la peregrinación. Yo me fui al Irac entretanto, con el propósito de reunirme luego con mi familia en la Meca. Al llegar al punto convenido, salí en busca de mi familia, acompañado de una turba de gentes que formaban la caravana de los peregrinos de Siria. Mi hija iba mamando de los pechos de su madre; pero así que me vió, dijo: "¡Madre! ¡Ese que viene es mi padre!" Miró la madre y me vió venir desde lejos, mientras la niña repetía: "¡Ese es mi padre, ese es mi padre!" Entonces, su tío materno me llamó y yo me dirigí hacia mi familia. Así que la niña me vió, se puso a reír, y precipitándose a mis brazos, comenzó a decirme: "¡Papita, papita!"

La veneración que se le tuvo en vida, fué en aumento después de su muerte. Hízose de Abenarabi un taumaturgo semiprofeta, y muy pronto la tradición apasionada de sus discípulos forjó leyendas mil que han pasado a todas sus biografías (1).

Los sultanes otomanos fomentaron, siglos después, esta veneración al *sufí* murciano, a cuya intercesión atribuían todos sus triunfos contra los cristianos y principalmente la toma de Constantinopla, que creían había sido profetizada por Abenarabi. Selim Jan, o sea Selim II, hijo de Solimán el Magnífico (986 = 1579), mandó construir en su honor una mezquita y sobre su tumba un gran colegio *(madraza)*, otorgando cuantiosos legados píos para su sostenimiento (2). Un famoso literato y *sufí*, de origen español, Almacarí, atestigua su existencia a principios del siglo XVII de nuestra era.

"Yo visité su sepulcro varias veces para atraer sobre mí sus bendiciones y poder ver las luces celestiales que sobre su tumba resplandecen. El que se proponga juzgar con equidad, no encontrará manera de negar los fenómenos místicos que junto a su tumba experimentan las almas. Mi visita acaeció, en los meses de *xaabán, ramadán* y primeros de *xagual* del año 1037 (1627 de J. C.)."

A mediados del siglo XIX, todavía el culto a su memoria se con-

---

(1) *Xadsarat adsáhab,* 815.

(2) Cfr. *Al-raudat al-ganá fi Dimasca al-faihá* (Beyrut, 1879), pág. 137. Item Al-Makkari, *Analectes,* I, 579.

(3) *Analectes,* loc. cit.

servaba vivo entre los musulmanes piadosos de Damasco, que visitaban su sepulcro todos los viernes (1).

"Las gentes no dejan de visitar su tumba, y de considerarlo como el más grande de los santos: todos los viernes verás centenares de personas en derredor de su mausoleo, para hacer allí la oración, a la vez que lo visitan."

Y en nuestros días puede aún el turista europeo, guiado por las indicaciones de *Baedeker,* comprobar *de visu* la existencia del citado mausoleo en la Salihía de Damasco (2).

El orbe islámico y el mundo cristiano recibieron, aunque en dosis muy distintas, la intensa huella de su pensamiento y de su creadora fantasía. El llevó los gérmenes del panteísmo místico del cordobés Abenmasarra hasta los más remotos países del islam, y sus libros innumerables, contagiados de aquel mismo espíritu, difundiéronse profusamente por Turquía, Persia e India, contribuyendo de modo eficacísimo a la explosión continua de las herejías iluministas y teosóficas en el islam oriental. Sus dos libros principales, el *Fotuhat* y el *Fosús,* han sido, juntamente con el *Diwán* de Abenalfárid y con los libros de Algazel, la fuente más copiosa de inspiración en que han ido a saciar su sed de ideales religiosos todos los pensadores esotéricos que, en tierras de Irán, lo mismo que en países de lengua árabe, anhelaron y anhelan una explicación mística del cosmos, desde los tiempos de

(1) *Al-raudat,* pág. 138. Dozy (*Supplement aux dictionnaires arabes,* I, 232 *a)* dice que "los pepinos se conocen en Damasco con el pintoresco nombre de "vecinos de Mohidin" (جار محيى الدين), porque se los confita en la Salihía, donde tiene su mausoleo y su mezquita Mohidín Abenarabi, el célebre *sufí* y el más grande santo de los turcos; este santo y los pepinos son, por eso, vecinos."

(2) Baedeker, *Palestine et Syrie,* pág. 355: "La plus belle mosquée s'élève au-dessus du tombeau de *Mouhieddin Ibn el-Arabi.* On prétend de nos jours lui assigner sa place dans une chambre voisine de la mosquée, où l'on vient en pélerinage."—Massignon, en su *Al-Hallâj* (París, Geuthner, 1922), tomo I, páginas 384-5, ha publicado un bello fotograbado que reproduce la tumba de Abenarabi, en su estado actual.

Abenarabi hasta nuestros días (1). Hoy mismo, sus obras se reeditan de continuo por las prensas del Cairo, de Bombay y de Constantinopla (2); los principios de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan e interpretan con religiosa solicitud en los léxicos especiales de los *sufíes* (3); las órdenes y cofradías del oriente islámico siguen inspirándose en aquellas mismas reglas ascéticas y contemplativas que él dictó (4), y hasta en los tristes destinos del sultán Abdulhamid, lanzado del trono de Turquía por la revolución triunfante, creyó ver el pueblo musulmán la fatal realización de los vaticinios consignados en una de sus obras por el *sufí* de Murcia, hace más de siete siglos (5).

La Persia, separada del islam ortodoxo por el cisma y la herejía, profesó, sin embargo, desde antiguo el más fervoroso culto a sus obras místicas, y hoy mismo no hay quizá escritor que ejerza en sus poetas influjo tan fecundo como Abenarabi, con la sola posible excepción de Chalaledín Rumí. Cincuenta años después de la muerte del teósofo murciano, uno de los poetas místicos de más nota, Fajrodín Iraquí, contribuía a crear ese influjo con su *Lamaat,* obra basada en el *Fosús* de Abenarabi y que ha venido siendo desde el siglo XIII el modelo literario e ideológico de toda la escuela de poetas místicos de la Persia. Por otro lado, la doctrina de Abenarabi sobre "El hombre perfecto", eco lejano, según veremos, del cristiano dogma teándrico, influyó directamente en Abdelcarim el Chilaní, autor del apocalíptico libro titu-

---

(1) Cfr. *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, núm. 1, pág. 161; Blochet, *Le Mesianisme,* préface, III.

(2) Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arab. litterature,* I, 142 y siguientes.

(3) *Dictionary* de Sprenger; *Tarifat* de Chorchani; *Istilahat al-sufia,* edición Bengala; *Suma de sufismo,* de El Camaxjanuí (Cairo, 1319).

(4) Cfr. *Suma de sufismo,* op. cit., 3, 4, 6, 99 y *passim.*

(5) Esa obra, titulada الشجرة النعمانية فى الدولة العثمانية (ms. París, 26-78) contiene tres árboles cabalísticos con vaticinios acerca de los destinos de la dinastía otomana; entre éstos, hay uno anunciando la toma de Constantinopla por los turcos (Cfr. Axxarani, *Tabacat,* I, 159). Mi docto amigo Massignon me comunica que el sultán Abdulhamid ordenó destruir los ejemplares impresos de un opúsculo semejante a ese, atribuido a Abenarabi, en el que se profetizaba el fin de su dinastía.

lado *Al-Insán al-cámil* (siglo XV), al que tanto debe el *sufismo* heterodoxo de la India y Oceanía durante los siglos XVI y XVII.

Gracias, pues, a Abenarabi, el pensamiento y la vida del islam se impregnaron intensamente del espíritu cristiano y neoplatónico, y así, la cultura que informa nuestra civilización occidental pudo llegar, por el vehículo del islam, a los más lejanos confines del mundo oriental y contribuir eficazmente a que los nombres de Platón y de Jesús evoquen, en las almas de ciertas selectas minorías, pensamientos y emociones de la más alta idealidad (1).

En trabajos especiales hemos también estudiado, hace años, el rico legado científico y artístico que a la cultura europea transmitió el genial místico de Murcia (2). Sin repetir ahora aquí el minucioso cotejo, entonces hecho, entre sus cardinales tesis iluministas y las más típicas del abstruso sistema de Raimundo Lulio, bueno será recordar, por su excepcional trascendencia, la deuda que Dante Alighieri contrajo con Abenarabi o, al menos, con los *sufíes* de su escuela, al aprovechar sus pinturas de ultratumba como tipos de sugestión artística en que plasmar su inmortal poema. En las obras de Abenarabi, efectivamente, y sobre todo en su *Fotuhat,* pudo encontrar el poeta florentino el cuadro general de aquél, la ficción poética de un viaje misterioso a las regiones de ultratumba y su significación alegórica, los planos geométricos que esquematizan la arquitectura del infierno y paraíso, los rasgos generales que decoran la escena del sublime drama, la plásti-

---

(1) Cfr. Browne, *A litterary history of Persia* (London, Unwin, 1915), II, 498, 500; III, 124-139; Nicholson, *Studies in islamic mysticism* (Cambridge, 1921), introd., pág. VI-VII; Levi della Vida, *Storia e religione nell' oriente semitico* (Roma, 1924), pág. 101. Hasta los eruditos musulmanes de nuestros días, en Turquía y en la India, colaboran con los arabistas europeos en la ardua empresa de estudiar y valorar el sistema de Abenarabi: una traducción sinóptica inglesa del *Fosús* ha sido publicada en Madrás, 1929, por Khan Sahib Khaja Khan; y en Stambul, 1928, ha dado a luz Ismail Fenni un estudio sobre el monismo panteista del pensador murciano. Cfr. Otto Harrassowitz, *Litterae Orientales* (Leipzig, julio, 1930), números 7.261 y 7.308.

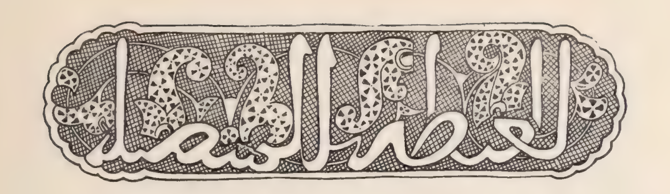
(2) Cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela,* 115-126.—Item, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia,* 351-352.

ca pintura de la vida gloriosa de los elegidos, la visión beatífica de la divina luz y el éxtasis que la acompaña. La parte de gloria que a este pensador y poeta, hispano, aunque musulmán, es decir, al murciano Abenarabi, debe corresponder en la genial empresa que Dante Alighieri llevó a glorioso término con su poema inmortal, ya no es lícito tampoco desconocerla.



PARTE II

DOCTRINA ESPIRITUAL DE ABENARABI



CAPÍTULO I

FUENTES, MÉTODO Y PLAN

Catálogo de las fuentes elegidas.—Criterio para la elección.—Contenido y carácter peculiar de cada una.—Método y plan: la doctrina espiritual de Abenarabi, separada de su documentación.—Su cotejo con la espiritualidad cristiana anteislámica.—Doble objeto perseguido.

Sin esfuerzo se comprende que la doctrina ascética y mística de Abenarabi tiene que ser el cimiento y el ápice, a la vez, de su sistema. Si la iluminación divina, objeto de la mística, sustituye a la razón filosófica y teológica en el descubrimiento de la verdad y en el logro de la felicidad última, y si el único método eficaz para ambos fines es el ascético que dispone al alma para dicha iluminación (1), estas dos disciplinas serán, naturalmente, las más importantes: una, la ascética, como preámbulo; otra, la mística, como meta de todo el sistema. El nexo íntimo que las une, en su calidad respectiva de medio y fin, justifica, sin embargo, que las estudiemos aquí conjuntamente.

En mi ensayo *La psicología según Mohidín Abenarabi* (2), esbocé ya los temas principales de su psicología mística, consultando exclu-

(1) El desarrollo de estas premisas puede verse en nuestro estudio "El místico murciano Abenarabi", op. cit. fasc. III: *Caracteres generales de su sistema,* 3.

(2) Cfr. *Actes du XIVe Congrès international des orientalistes* (Paris, Leroux, 1906), tomo III, 79-191.

sivamente ciertos pasajes típicos de su *Fotuhat* y las líneas generales de su *Tohfa.* En el presente estudio he prescindido casi siempre del *Fotuhat,* porque la misma abundancia incoherente y confusa de los documentos que atesora dificulta su aprovechamiento (1). He preferido explorar otras fuentes más concisas y sistemáticas, así para la ascética como para la mística. Son los opúsculos que abreviadamente citaré por la voz inicial de sus títulos respectivos: *Tohfa, Amr, Tadbirat, Cunh, Mawaqui* y *Anwar* (2).

De estos seis opúsculos, los dos titulados *Tadbirat* y *Mawaqui* están fechados con toda seguridad por el mismo autor. Pertenecen a la época de su juventud, es decir, a la edad de treinta y treinta y cinco años, respectivamente, y fueron redactados en España: el *Tadbirat,* antes de comenzar su vida peregrinante fuera de la península, en la villa de Morón, y en la ciudad de Almería, el *Mawaqui* (3). Este pormenor cronológico tiene su importancia, para no atribuir sólo a influencia de las ideas espirituales y de los métodos ascéticos del *sufismo* oriental la doctrina de Abenarabi, puesto que, antes de ponerse éste en contacto con los ascetas y místicos del oriente, redactaba ya

(1) Cfr. *supra,* parte primera, cap. IV.º. Utilizo, no obstante, el *Fotuhat* para la doctrina del amor místico y para algunos otros temas, como documentación accesoria y complementaria.

(2) He aquí la nota bibliográfica de cada uno:

Tohfa = كتاب تحفة السفرة الى حضرة البررة
Constantinopla, 1300 hégira.

Amr = رسالة الامر المحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله من الشروط
Constantinopla, 1315 hégira.

Tadbirat = كتاب التدبيرات الالهية
Leyden, Brill, 1919 de J. C. (Edic. Nyberg).

Cunh = رسالة فى كنه ما لا بد للمريد منه
Cairo, 1328 hégira.

Mawaqui = كتاب مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم
Cairo, 1325 hégira.

Anwar = رسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار
Cairo, 1332 hégira.

(3) Cfr. *supra,* parte primera, cap. II.

el *Tadbirat,* cuyos últimos capítulos son un compendio de ascética monacal, y el *Mawaqui,* dedicado todo él a los más altos teoremas de la mística, o sea, a la doctrina de los carismas. Es, por lo tanto, evidente que su formación espiritual se debió primero a la enseñanza viva de sus maestros españoles, aunque sin omitir, como es natural, el estudio y meditación de los grandes autores orientales, v. gr., la *Risala* del Coxairí sobre el sufismo, que explícitamente declara haberle servido de manual de iniciación (1), y otros libros que, como ese, eran usados para tal fin en todo el islam oriental y occidental (2). Que la enseñanza oral de sus maestros y la imitación de los grandes místicos a quienes trató en España influyeron más principalmente en la formación de su espíritu es, por otra parte, un hecho que salta a la vista con sólo recordar los pasajes autobiográficos de su *Fotuhat* en que así lo declara y, más que éstos aún, las cincuenta y cinco biografías, que inserta en su *Risalat al-cods,* de los maestros de espíritu, españoles en su inmensa mayoría, bajo cuya disciplina y dirección realizó su noviciado o iniciación *sufí* (3).

Los cuatro restantes opúsculos que utilizamos como fuentes, ya no consta que los redactase en España. El titulado *Anwar* lo escribió en Conia (Asia Menor) a los cuarenta y siete años de edad. Los otros tres, *Tohfa, Cunh* y *Amr,* son, probablemente, obra de los últimos años de su vida (4).

Excusado es añadir que las fuentes aquí utilizadas no agotan, ni con mucho, la posibilidad de investigaciones ulteriores sobre otros opúsculos, todavía inéditos, de Abenarabi, cuya bibliografía, en gran parte manuscrita, ocupa en el manual de Brockelmann unos 150 números (5). No creemos, sin embargo, que su futura exploración haya de traer sorpresas que alteren los rasgos fundamentales del esbozo

---

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* § 2.

(2) Uno de los más aprovechados por Abenarabi es el *Ihia* de Algazel. Cfr. infra, XV.

(3) Cfr. *supra,* parte primera, caps. I y II y *Risalat al-cods,* passim.

(4) Cfr. *supra,* parte primera, III y IV.

(5) Brockelmann, *Geschichte der arab. litt.,* I, 442-448.

que ofrecemos ahora al lector en este nuestro ensayo, porque los seis opúsculos aquí aprovechados dan idea cabal de su sistema ascético-místico.

El titulado *Tohfa* es un resumen metódico de todas las etapas del camino espiritual, constituído por escuetas definiciones de las voces técnicas de cada una de aquéllas. El titulado *Amr* es ya más bien una especie de regla monástica, en que bajo rúbricas separadas se catalogan los preceptos y consejos atinentes a los novicios o postulantes para su mejor formación, a los maestros de espíritu para el ejercicio eficaz de su cargo y a los hermanos profesos que viven en comunidad para su aprovechamiento. Todos los pormenores, pues, de la vida cenobítica están cuidadosamente previstos en esta regla, así los relativos al orden material—habitación, vestido, comida, plan o distribución del tiempo, etc.—, como los que más directamente atañen a la vida espiritual: disciplina ascética del novicio, ritos de la iniciación, toma de hábito, virtudes, prácticas de devoción y mortificación, oración y canto religioso, obras de caridad y beneficencia, grados de perfección, carismas y moradas místicas. Del *Tadbirat* sólo aprovechamos sus últimos artículos, que son un breve esquema de las reglas ascéticas que más tarde Abenarabi había de desarrollar plenamente en su *Amr* y con las cuales, por eso, coinciden casi siempre. Esta coincidencia tiene, sin embargo, el valor documental, a que antes aludí, para demostrar que su doctrina ascética y mística Abenarabi la concibió ya en España, antes de su expatriación a tierras orientales. El brevísimo opúsculo titulado *Cunh* es una especie de memorandum de los más esenciales consejos y prácticas que debe observar el novicio, relativas a la distribución del tiempo, examen de conciencia, meditación de la muerte, virtudes, etc. Finalmente, los dos últimos opúsculos, *Mawaqui* y *Anwar,* nos documentan muy al pormenor acerca de la doctrina mística de Abenarabi: el primero es, en efecto, un estudio detenido de todos los carismas o favores divinos (visiones, locuciones, revelaciones y milagros) que el místico recibe como fruto de sus virtudes; el segundo puntualiza los varios grados de contemplación mística, sus disposiciones previas y el método por el cual se logra el ejercicio es-

piritual de la *soledad,* su fruto, que es el éxtasis, y la unión transformante.

Por las razones que antes insinué, he prescindido de explotar la más copiosa mina de informaciones ascéticomísticas, que es el *Fotuhat,* cuyos cuatro enormes tomos tratan todos los temas esbozados en los opúsculos que aprovecho (1). Una excepción tan sólo me he visto obligado a admitir respecto al uso del *Fotuhat,* porque lo he creído indispensable para estudiar la doctrina del amor místico, insuficientemente expuesta en aquellos opúsculos.

Para el aprovechamiento de las fuentes, en vez de insertar los documentos textuales traducidos en la trama de la exposición doctrinal, he creído preferible relegarlos, íntegros y separados, al fin de ésta, a guisa de apéndices, que constituirán la parte III del libro; de tal manera, la exposición doctrinal podrá ser seguida más cómodamente sin solución de continuidad, a reserva, como es natural, de consignar en cada tema las referencias a los textos para su necesaria comprobación documental (2).

La exposición doctrinal podrá también, de este modo, ir acompañada de sugestivos cotejos con las doctrinas y métodos del monacato cristiano oriental, que ayudarán a resolver el intrincado problema histórico de los orígenes de la espiritualidad islámica, tan discutido entre los especialistas, según insinuamos ya en la *Introducción.*

El islam y, por lo tanto, su espiritualidad, nacen en un medio geográfico—Arabia, Siria, Egipto y Persia—que es el corazón de la cultura antigua y el estadio en que convivieron las más varias y encontradas ideas religiosas y filosóficas: de una parte, el neoplatonismo alejandrino, el cual fué, al par que una filosofía, una teosofía y una teurgia (al menos, en sus más tardíos representantes, Jámblico y Proclo); el gnosticismo, por otro lado, nacido de una mixtión abigarrada de ele-

(1) Cfr. *supra,* parte primera, cap. IV.

(2) En esas referencias, los números de las páginas citadas corresponden a las del texto árabe respectivo, que en nuestra traducción reproducimos siempre entre [] para su más fácil búsqueda.

mentos helénicos y orientales y que fué, más que una secta religiosa, un sistema místico especulativo; el ascetismo cristiano, en fin, que por su naturaleza es principalmente un método práctico de vida, aunque virtualmente posea también los gérmenes de un misticismo especulativo. A estos tres elementos, conjugados entre sí, hay que añadir, como posibles factores de influencia en el nacimiento de la espiritualidad islámica, los más remotos modelos del budismo indio (1). La complejidad del problema exige, por lo tanto, para su solución previos análisis minuciosos de los documentos islámicos que mayor representación tengan en la historia, a fin de cotejar sus ideas, sus símbolos y sus prácticas espirituales con los probables modelos y poder así inferir científicamente la parte más o menos considerable que éstos tuvieran en el nacimiento de la espiritualidad musulmana. Sin más aspiración que la de un ensayo provisional, trataremos, pues, de señalar, al margen de cada tema ascético y místico, desarrollado en sus obras por Abenarabi, las analogías que ofrezca con sus precedentes, dentro de la literatura y vida del monacato cristiano anteislámico (2), cuyo conocimiento me es más accesible.

De esta manera, el presente estudio sobre la espiritualidad de Abenarabi realizará además, aunque modestamente, un doble fin: a la vez que contribuya en parte a dilucidar ese enigma de los orígenes de la ascética y mística del islam, ofrecerá para el estudio comparado del fenómeno religioso una documentación interesante, pues, como jus-

---

(1) Para este problema consúltese a Massignon *(Essai*, op. cit., páginas 45-80), que da una visión sinóptica del papel que han podido desempeñar las influencias extranjeras en la génesis de la espiritualidad islámica, discutiendo las probabilidades respectivas y mencionando los defensores de las varias hipótesis forjadas a este respecto.

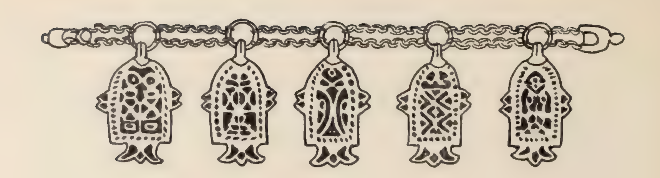
(2) Las fuentes principales que utilizo para estos cotejos son dos: Pourrat, *La spiritualité chrétienne: I, Des origines de l'Eglise au moyen âge*. París, Lecoffre, 1918[2]; Besse, *Les moines d'orient anterieurs au concile de Chalcédoine (451)*. París, Oudin, 1900. Ambos autores basan sus conclusiones sobre una documentación de primera mano, patrística y monástica, cuyas referencias bibliográficas van consignadas en cada caso al pie de las páginas respectivas de ambos libros.

tamente observa Pinard de la Boullaye (1), los tratados de teología ascética o mística de los fundadores de escuela o secta—como es nuestro caso—no sólo tienen un valor informativo restringido a la personal vida espiritual del autor y a sus dotes de teorizante, sino que, además, por el extenso e intenso influjo que ejercen sobre las almas de los adeptos, son documentos preciosos que condensan en fórmulas precisas las ideas de toda una masa de fieles y sus experiencias religiosas. Ahora bien, la fuerte personalidad intelectual y mística de Abenarabi domina toda la historia moderna de la espiritualidad musulmana. No por otra razón se le llama todavía *Mohidin,* es decir, "renovador" de la vida religiosa y "el maestro por excelencia" *(al-Xeij al-ácbar),* así entre los ortodoxos como entre los cismáticos persas o *xiíes* (2).

(1) Cfr. *L'étude comparée des religions* (París, Beauchesne, 1925), tomo II, págs. 295-6.

(2) Cfr. Massignon, *Al-Hallâj* (París, Geuthner, 1922), pág. 377; Asín, *Abenmasarra* (Madrid, 1914), págs. 114-115.





CAPÍTULO II

LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA ESPIRITUALIDAD

Ascética y mística.—Su existencia en el islam, como disciplinas autónomas.—En qué se distinguen una de otra, según Abenarabi.—Su respectivo contenido.—Sus mutuas relaciones.—La gracia, principio de la espiritualidad.—Su concepto y necesidad.—Sus especies.—Sus efectos.

Aunque, como es natural, no aparecen la ascética y la mística en la doctrina espiritual de Abenarabi con la misma autonomía y mutua distinción técnica con que se ofrecen en la espiritualidad cristiana desde el siglo XVI, puede, sin embargo, afirmarse que, bajo otros nombres diferentes, pero de contenido doctrinal muy análogo, existían ambas desde mucho antes, cual ramas desgajadas del tronco de la teología. Algazel (siglo XI) distinguía ya la dogmática de la moral canónica; pero, además, consideraba esta última como disciplina aparte, respecto de otra moral o ciencia práctica, que él califica de preparación o camino para la mística y que, por ello, se identifica con la ascética purgativa (1). Hasta la misma teología mística, de la cual no existen tratados autónomos antes del siglo XVI en la literatura cristiana (2), aparece ya organizada como ciencia en el islam, desde el siglo II al IV de la hégira, o sea del VIII al XI de nuestra era. Uno de esos primeros

(1) Cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzâlî* (Beyrouth, 1914).
(2) Cfr. Pourrat, *op. cit.*, II, 198, 507.

tratados sistemáticos de *sufismo* se escribió hacia el año 700 de J. C., bajo el título de *Kitab al-Lúmaa,* y ha sido editado y analizado por Nicholson (1). No debe extrañar esta precedencia cronológica, porque es fenómeno normal en todos los aspectos de la cultura islámica: heredero el islam oriental del patrimonio cultural antiguo, así del clásico como del cristiano, en unos siglos en que el occidente adolecía de casi absoluta penuria científica, pudo holgadamente conservar, desenvolver y sistematizar los conocimientos filosóficos y teológicos que la ciencia helénica y la tradición patrística y monástica habíanle legado (2).

Abenarabi, pues, se encontró ambas ciencias, ascética y mística, organizadas ya. Para él, la diferencia que las separa es ésta: la vida espiritual implica dos géneros de conocimiento: uno está constituído por las verdades dogmáticas y por los preceptos de moral teológica que dan al alma las normas de lo que debe creer y practicar para servir a Dios y lograr su felicidad última; otro está constituído por el conjunto de experiencias que con la luz de la fe adquiere el alma de sus propios estados de conciencia en el servicio de Dios, es decir, de las ideas y sentimientos o emociones religiosas que son causa y efecto a la vez de las virtudes. Por eso califica, a la primera de estas dos ciencias, de normativa *(rasmí),* y a la segunda, de experimental *(dzuquí).* La ascética es, pues, una disciplina práctica, un arte de servir a Dios, un método de vida, medio o instrumento preparatorio para la mística. Estotra, a su vez, es un conocimiento experimental, un gusto, de los estados de conciencia que en el alma producen los ejercicios ascéticos; pero no se identifica sólo con la psicología natural, aunque la incluya en su contenido, pues también alcanza a analizar y explicar en lo posible los fenómenos sobrenaturales de conciencia, es decir, los misterios de la vida espiritual (iluminaciones, éxtasis y carismas) y los síntomas o, como él los llama, testigos de su autenticidad (3).

(1) En el *Gibb Memorial,* vol. XXII; Leyden, Brill, 1914.

(2) Los orígenes y evolución de la teología ascética y mística en el islam han sido estudiados por Massignon en su monumental obra antes citada: *Al-Hallâj* y en su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (París, Geuthner, 1922).

(3) *Mawaqui,* 18-19.

Aunque Abenarabi atribuye exclusivamente a la sola luz sobrenatural de la fe todo conocimiento cierto y repudia, según sabemos (1), a la razón natural como criterio de verdad en cualquier investigación, es obvio que de hecho la ascética, tal como hemos dicho que la concibe, estará parcialmente integrada por ciertos principios tomados de la teología dogmática, de la moral religiosa y de la psicología. No desciende, por suponerlos bien conocidos, a desenvolver esos principios. Limítase a enumerarlos someramente, para condenar, como ya lo hizo Algazel, el excesivo prurito de la erudición teórica, peligroso en la vida espiritual. El devoto debe contentarse con aprender tan sólo los principios dogmáticos, morales, rituales y ascéticos que le sean indispensables en cada momento o estado (2).

No quiere esto decir que falte en las obras de Abenarabi la doctrina ascética sobre los vicios y sus virtudes opuestas; pero como, a diferencia de Algazel, escribió más para los devotos, consagrados a la vida espiritual, que no para el vulgo de los simples fieles, da casi siempre por conocidas de aquéllos las reglas de corrección y enmienda de los hábitos morales, que Algazel había divulgado en la tercera parte de su *Ihía*, y consagra en cambio casi todo su empeño a la doctrina mística.

La base ética de su doctrina espiritual huelga decir que está en la de Aristóteles, tradicional en el islam. Un compendio de esa ética existe, atribuído a Abenarabi, que ninguna novedad ofrece para ser aquí analizado y que por su tono racionalista o arreligioso tiene además todas las apariencias de ser apócrifo o pseudónimo (3).

---

(1) Cfr. *Caracteres generales de su sistema,* § 3.

(2) *Mawaqui,* 35, 53-55.

(3) Se titula *Kitab al-Ajlac* (edic. Cairo, sin fecha) y consta de 60 páginas en 8.º No es, para mí, segura su autenticidad, porque en el texto falta toda alusión a sus otros libros, y la doctrina moral que contiene carece de sentido religioso; cosa inexplicable, dada la época de la vida de Abenarabi en que el editor supone que fué redactado este opúsculo, es decir, el año 591 (antes de su marcha a oriente), cuando ya se había iniciado en la teoría y práctica del *sufismo* (Cfr. *supra,* parte primera, cap. II.º). Ni es razón en pro de su autenticidad el hecho de que en el *Fotuhat* (IV, 595-6) cite Abenarabi por suyo un breve opúsculo de igual título, como redactado por él en dicha fecha,

La base psicológica de su doctrina espiritual la hemos estudiado aparte, en una monografía especial (1): en ella se describen empíricamente los fenómenos psíquicos normales, así los representativos como los emocionales; se expone luego la doctrina metafísica concerniente a la naturaleza, origen y fin del espíritu; y se estudia finalmente su psicología mística, es decir, el análisis que Abenarabi hace de los fenómenos psíquicos anormales. De estas tres partes, la primera, la psicología empírica normal, es, en lo esencial, neoplatónica y mas concretamente plotiniana, aunque con grandes reminiscencias aristotélicas; la segunda es una adaptación del pampsiquismo de Plotino al dogma islámico; la tercera, en fin, su psicología mística, es ya, por su carácter experimental, obra más original y espontánea: en ella hemos recogido los análisis que Abenarabi hace de los estados que integran el trance extático: inconsciencia gradual y progresiva, precedida de fenómenos emocionales y representativos. Esta parte tercera es, como se comprende, la más útil, para nuestro presente estudio que vendrá a su vez a completar la documentación de aquélla, basada casi exclusivamente en ciertos pasajes del *Fotuhat* y de la *Tohfa*.

Deslindadas, en lo que cabe, las imprecisas fronteras que separan a la ascética de la mística, urge recordar que aquélla no interesa a Abenarabi tanto en lo que tiene de disciplina común a los simples fieles, como en lo que tiene de peculiar para los que aspiran a la perfección mística, apartados del mundo. Es, pues, su ascética principalmente monacal. De aquí su más íntimo nexo con la mística. Para Abenarabi (2), en efecto, un constante paralelismo se da entre el fenómeno ascético y el fenómeno místico, entre las virtudes y los carismas o favores divinos: al acto externo de virtud corresponde siempre, como fruto, una experiencia (intuitiva o emocional) interior y espiri-

pues cabe que sea otro diferente del editado. En éste, como hemos dicho, no trata más que de la naturaleza del hábito moral, sus causas, sus especies, su división en bueno y malo, su corrección o disciplina y, finalmente, los caracteres que distinguen al hombre perfecto.

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi* (París, Leroux 1906).

(2) *Mawaqui*, 169.

tual; pero esta experiencia, a su vez, engendra, si es auténtica, otro acto externo de virtud más alta, otro fenómeno ascético. El fenómeno místico, según esto, está entre dos ascéticos: el que lo engendró y el engendrado por él. Esta ley general no tiene sino una excepción: tras el fenómeno místico de la intuición más alta, que Abenarabi llama *esencial (dzatí)* y que equivale a la unión transformante, definitiva y permanente, ya no se engendra ningún acto ascético, como fruto de la intuición.

Abenarabi considera la divina gracia como germen inicial de todo fenómeno ascético y místico. De aquí la conveniencia de fijar bien sus ideas teológicas sobre este tema proemial para la vida del espíritu (1).

La gracia *(taufic, mowafaca)* es una luz y una ayuda de Dios al hombre, para que éste conforme sus actos con la ley divina. Su concepto implica, por ende, un doble auxilio, iluminativo y operativo, como en la teología cristiana, de la cual es eco bien claro. No sólo para la salvación del alma es necesaria, sino en general para todo acto bueno, aunque sólo lo sea con bondad natural, y para lograr toda morada mística, aun la más alta. Es más: coincidiendo con San Agustín (2), Abenarabi declara paradójicamente que es indispensable la gracia, hasta para desearla y pedírsela a Dios.

Aparte de su cardinal división en iluminante y operatoria, cabe todavía subdividir ambas clases en otras dos: gracia natural y sobrenatural o religiosa, según que su efecto se limite simplemente a ayudar al hombre para conformar sus actos con lo que pudiéramos llamar ley natural, es decir, para obrar rectamente, o que trascienda del orden natural, ilustrando y moviendo la voluntad para el acto de fe en Dios y en su revelación, para practicar las virtudes teológicas y para ir ascendiendo por los grados de perfección espiritual, desde el propio conocimiento, umbral de la penitencia, hasta el íntimo trato con Dios y la iluminación mística.

Clasifícase finalmente en directa y mediata, según sea Dios mis-

(1) *Mawaquí,* 11, 12, 52, 93, 133.

(2) Cfr. Tixeront, *Hist. des dogmes,* II, 482.

mo quien sin instrumentos criados ilumine y mueva, o se sirva para ello de la doctrina, exhortación y ejemplo de otros hombres.

En el punto de partida, por consiguiente, del proceso ascéticomístico, se encuentra la gracia como germen inicial. Y Abenarabi, en efecto, traza la trayectoria de este proceso en términos bien explícitos: gracia, virtud, fe viva, anonadamiento, unión con Dios, iluminación y carismas.

El alma es el asiento de la gracia y, por ende, la mansión de Dios, así como, por el contrario, es la habitación del demonio el alma desprovista del auxilio divino. Una fantástica distribución local del alma, para esta inhabitación de Dios y de su gracia en ella, hace Abenarabi en sus obras con vacilante inseguridad: a veces (1), son cinco las capas o envolturas concéntricas que enumera, por este orden: alma, corazón, espíritu, íntimo e intimidad de lo íntimo; otras veces (2), son seis, pero denominadas físicamente y no con nombres psicológicos como en la distribución anterior: corazón, membrana, entraña, núcleo, fondo y sangre. A cada una, como órgano, corresponde una determinada función de la gracia, por este orden correlativo: fe; amor; visión o contemplación de Dios; presencia de Dios; revelación mística; iluminación (3).

Supuestos estos principios básicos de la espiritualidad de Abenarabi, veamos ya cómo se realizan en la vida, primero, y en la doctrina ascéticomística, después, aunque sea difícil separar ambos aspectos por completo.

---

(1) *Mawaqui,* 89, 122, 141.

(2) *Tohfa,* 7.

(3) *Tohfa,* ibidem. Nótese la analogía de estas distribuciones de las capas del alma con las que introducen en la mística cristiana los tratadistas flamencos, alemanes y españoles de los siglos XV y XVI.—Más adelante *(infra,* V.) se verá que otras veces reduce Abenarabi a tres las capas o estratos psíquicos del hombre: alma, corazón y espíritu.





CAPÍTULO III

LOS DISTINTOS GÉNEROS DE VIDA ESPIRITUAL (1)

Los religiosos seglares.—La vida eremítica y la conventual.—Sus variedades.—Monjas y *agapetas* en el islam.—Ventajas e inconvenientes de la vida solitaria y de la conventual.—Indecisión de Abenarabi en este problema.—La regla monástica y su origen cristiano.—La regla de Abenarabi.—Rica variedad de métodos de vida espiritual en el islam español.—El maestro de espíritu y su origen cristiano.—Su necesidad y dotes, según Abenarabi.

Ya hemos indicado que Abenarabi presta en sus opúsculos una atención preferente, aunque no exclusiva, al estudio de la vida espiritual de los devotos. Las reglas de disciplina ascética recomendables al simple fiel que vive en el mundo, aparecen también, pero esporádicamente y como de pasada. La aspiración implícita de Abenarabi es a lograr que los simples fieles vivan o retirados del mundo, o en éste, pero como monjes, en la medida de lo posible. Casi todos los tipos de vida religiosa que se dieron en el monacato cristiano reaparecen, por esto, bajo las minuciosas reglas de sus opúsculos.

Ante todo, en el vestíbulo de la vida monacal y sin traspasar sus umbrales, el seglar puede y aun debe hacer compatibles sus ocupaciones profanas con los preceptos y consejos de perfección espiritual, a semejanza de los adeptos de las terceras órdenes que la Europa cristiana organiza en el siglo XIII (2).

---

(1) *Amr*, 109 y *passim; Cunh*, 43, 47; *Tadbirat*, 235, 238, *Anwar, passim*. Cfr. Besse, cap. II y III.

(2) Esta forma de vida religiosa *terciaria* fué la más usada, por no decir la única, en la España musulmana. La mayoría de los maestros de espíritu que

Dentro ya del tipo religioso propiamente dicho, ofrécense dos géneros cardinales de profesión monástica, como en el cristianismo: eremitas o solitarios y cenobitas o conventuales. Uno y otro, a su vez, presentan también idénticas variedades que en el monacato cristiano: dentro de la vida común y de la solitaria, los profesos se consagran ya a la vida contemplativa, ya a la activa y apostólica, ya a la peregrinante o giróvaga. Los contemplativos que vivían en oración continua, los mendicantes y los que por humildad y mortificación simulaban la locura, fueron asimismo tipos no infrecuentes en el islam, aunque sin constituir, como en el cristianismo, organizaciones u órdenes aparte. Es más: aun la institución de las hermanas *agapetas* que hasta el siglo v de nuestra era conoció el monacato cristiano (1), parece que existió también alguna vez en el islámico, si hemos de juzgar por la rotunda prohibición que de ella consigna Abenarabi, cuando prescribe a sus discípulos el absoluto apartamiento del trato y hermandad de las mujeres (2). Esto no obstante, el mismo Abenarabi convivió con una de estas devotas, Nuña Fátima, en Sevilla (3).

Abenarabi cita en su *Risalat al-cods* vivían del trabajo de sus manos o de una profesión liberal que en medio del mundo ejercían. He aquí las principales que Abenarabi les atribuye: abogado, alpargatero, campesino, cirujano, curtidor en fino, gorrero, herrero, maestro de escuela, ollero, recolector de quermes, sastre, sedero, tamizador de alheña, vajillero, vendedor de camamila, verdulero y zapatero.

(1) Llamáronse así las religiosas que vivían en compañía, cada una, de un monje. Los peligros de esta cohabitación fueron puestos de relieve a menudo por los escritores ascéticos, v. gr.: el abad Afraates, el Crisóstomo y los dos Gregorios, hasta que cesó el abuso por ley de Teodosio el joven, en 420 de J. C. Cfr. Besse, 64.

(2) Cfr. *Amr,* 100, donde reprueba la *hermandad* (مواخاة) de las mujeres, como si aludiera a la institución dicha. Que ésta ha existido en el islam consta, además, por el testimonio explícito, aunque moderno, del Camaxjanuí (s. XIX) en su suma de *sufismo* titulada *Chami al-osul* (Cairo, 1319 hégira), pág. 150, donde condena el trato y convivencia de mujeres extrañas, que algunos *sufíes* tienen consigo y a las que llaman *hijas* o *hermanas.* Sobre la existencia de conventos de monjas en el islam desde el siglo II de la hégira y, en general, sobre los orígenes de la vida monástica musulmana, cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela,* 12-14.

(3) Cfr. *supra,* parte primera, II, y *Risalat al-cods,* § 55. En su *Risalat*

Fué problema que preocupó hondamente a los ascéticos cristianos el de la opción entre la vida solitaria y cenobítica. Las ventajas espirituales de esta última para la formación del novicio fueron ya señaladas por Casiano, San Nilo, San Basilio y en general por todos los Padres. La vida en común, efectivamente, ofrece ocasiones constantes para el ejercicio de varias virtudes—caridad, corrección fraterna, buen ejemplo, humildad y obediencia—que en la vida eremítica faltan. En cambio, esta última contribuye más que aquélla a la paz de espíritu que es indispensable para la contemplación. Pesados, pues, los motivos en pro y en contra, se optó por aconsejar la vida cenobítica a los principiantes para su mejor probación y recomendarles la eremítica tan sólo cuando, domadas ya sus pasiones en el trato con los hermanos y bajo la dirección de un maestro, fueran aptos para la vida contemplativa. Los hechos comprueban, además, esta doctrina, pues si bien la vida eremítica precedió cronológicamente a la común, pronto triunfó ésta y desalojó a aquélla en el mundo cristiano, desapareciendo las lauras desde el siglo VII, a medida que los monasterios o conventos aumentaban (1).

Un balance tan minucioso, o quizá más que el que precede, hicieron los ascéticos musulmanes de los provechos e inconvenientes de una y otra vida. Algazel en su *Ihía* (2) los enumeró y analizó a fondo, atribuyendo a la soledad una mayor holgura y libertad para la devoción y meditación, y un recurso mejor contra los pecados que implica la vida social: maledicencia, hipocresía, envidia, odio, ambición, etc. La cenobítica, en cambio, facilita los medios de vida, la instrucción y educación espiritual, el consuelo propio y ajeno, el buen ejemplo, las obras de caridad y beneficencia, la propia humillación, el conocimiento de los propios defectos para corregirlos, etc. La conclusión que Algazel saca de este minucioso balance coincide en el fondo con la de los ascéticos cristianos: a quien no tenga aún domadas las pasiones, le será más útil la vida en común que no la solitaria.

al-cods (II, C) habla, además, concretamente de "la mujer que [el *sufí*] haya escogido como "hermana en Dios".

(1) Cfr. Besse, 27-36; Pourrat, I, 440.

(2) Cfr. Asín, *Algazel: Dogmática, moral y ascética*, 407-426.

No es tan decisiva y precisa la doctrina de Abenarabi (1). Para lograr la perfección, debe el alma desprenderse de toda afición mundana y aspirar a la familiaridad y unión con solo Dios por la oración mental; parece, pues, evidente que el novicio debería comenzar ya por la vida solitaria; pero Abenarabi no ignora la estricta necesidad del maestro que, como médico de las almas, tiene primero que dirigir, instruir y educar al principiante; por eso, aun reconociendo las ventajas de la soledad absoluta, condiciona ésta al estado espiritual del novicio, y sólo cuando su formación esté acabada, se atreve a aconsejar su aislamiento definitivo. Entretanto, la compañía del maestro es preferible, pero evitando a la vez el trato de los seglares y hasta el de sus mismos condiscípulos.

Esta vacilante actitud es reflejo del medio occidental en que Abenarabi se formó: no parece, en efecto, que la España musulmana hubiese adoptado, como el islam oriental, la institución de los cenobios o conventos, en los cuales la vida en común, sujeta a una regla, tenía organización parecida a la de los monasterios cristianos. Abenarabi se formó, ya lo vimos (2), bajo la disciplina y dirección de diferentes maestros de espíritu, con los cuales sucesivamente estudiaba, solo o acompañado de condiscípulos, ya en las mezquitas, ya en los domicilios personales de los maestros, ya en su propia casa, pero asistiendo diariamente a las conferencias y sirviéndoles como fámulo. No existían en España los cenobios *(ribats, jancas,* etc.) que Abenarabi con sorpresa mixta de disgusto encontró luego en oriente y cuya vida de relajación censura en su *Risalat al-cods* (3). Como en la enseñanza profana (4), también, pues, en la formación espiritual profesaba España singular libertad, exenta de las trabas de una organización uniforme: cada cual buscaba libremente al maestro que más le placía, y

(1) *Tabdirat,* 235.

(2) Cfr. *supra,* parte primera, I y II y *Risalat al-cods,* § 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 26, 29, 42, 54 y 55.

(3) Cfr. *Risalat al-cods,* I.

(4) Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* apud *Disertaciones y Opúsculos* (Madrid, Maestre, 1928), I, 229 sigtes.

bajo su dirección se formaba, hasta que elegía a otro de la misma o distinta localidad. La asociación transitoria de varios condiscípulos para aprender de un mismo maestro de espíritu, no era, sin embargo, fenómeno raro; pero sin que esta agrupación ofreciese los caracteres de una convivencia obligatoria, vitalicia y definitiva, como en los cenobios cristianos. En el islam oriental, en cambio, la organización corporativa tenía ya por entonces vida floreciente, que se revelaba en diferentes cofradías, hermandades u órdenes, sometidas cada una a su regla, y fundadas por grandes ascéticos y místicos desde el siglo VI de la hégira (1). Abenarabi las conoció de cerca, desde que llegó a oriente, y si bien no parece que jamás durante su larga vida profesase en ninguna de ellas para encerrarse en el claustro, la aversión que al principio le inspiraban debió irse borrando poco a poco, por influencia del medio, hasta el punto de redactar su *Amr,* que como dijimos es una especie de regla monástica o norma de vida para los cenobitas (2).

El monacato cristiano la empieza a tener desde el siglo IV: el abad Palamón la dió ya a su discípulo San Pacomio antes del año 320, y tras ella aparecieron las de Poemen, Isaías, San Antonio y San Basilio. Todas ellas consisten en una serie de fórmulas concisas sobre el modo de conducirse los monjes en la celda, en la mesa, en la oración, en los viajes, en el trato con sus hermanos, aparte de útiles consejos para la vida espiritual. Una de esas reglas, atribuída a San Antonio, se ha conservado en redacción o traducción árabe, síntoma palmario

(1) Macdonald, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitucional theory* (New York, 1903), pág. 177, 266-269.

(2) No menciona *ex professo* Abenarabi, entre los géneros de vida religiosa conventual, la de los monjes consagrados a la defensa de las fronteras, sino incidentalmente al citar en su *Risalat al-cods* (§ 23) a uno de sus condiscípulos, Ahmed ben Hamam, joven asceta que abandonó a su madre para entrar en la *rápita* de Jerumenha (Portugal). Un estudio documentado sobre la naturaleza de esta institución monástico-guerrera en el islam oriental y español, neto modelo de las órdenes militares, puede verse en la obra de Oliver Asín, *Origen árabe de rebato* (Madrid, 1928).

de su probable influjo en el islam (1). Otro género de documentos, análogos por su fin, fueron los llamados *testamentos,* de época más tardía, cuyo modelo parecen ser los que redactó San Teodoro Estudita, abad del monasterio de Studium, en 759, y que también constan de recomendaciones y encargos sobre la doctrina ascética y vida monacal (2).

Abenarabi rotula asimismo algunos de sus opúsculos ascéticos con palabras de significado muy análogo: el titulado *Amr* es etimológicamente una *regla* taxativa que deben seguir los que recorren el camino de Dios, y el capítulo XXII de su *Tadbirat* y el último de su *Fotuhat* titúlanse literalmente *testamentos* o recomendaciones para los que aspiran a la perfección. Que el *Amr* debe ser considerado como *regla* de religiosos, lo acreditan además los hechos: la suma de *sufismo* del Camaxjanuí (3), al enumerar las varias reglas conocidas todavía hoy como vigentes, mienta la de los sufíes que se apellidan *alacbaría,* por seguir la regla de Abenarabi *(al-Xeij al-ácbar),* y fija las condiciones esenciales de su peculiar método *(tarica),* que se basa en estas cuatro prácticas ascéticas: silencio, aislamiento, hambre y vigilia nocturna, las cuales, efectivamente, da Abenarabi como fundamentales en todos sus opúsculos.

Esta regla, ya lo hemos dicho, data de su estancia en oriente y obedece a una rectificación de plan, pues en España no existía regla propiamente dicha. No vaya, sin embargo, a inferirse de aquí que la falta de regla monástica en el islam español implicase falta de método espiritual. Cabalmente el mismo Abenarabi deshizo el equívoco en sus disputas con los *sufíes* de oriente que acusaban a los españoles de carecer de una regla *(tarica)* para la vida religiosa. Abenarabi atinadamente replicaba que si, en efecto, vivían sin someterse a una norma escrita, fija y uniforme, en cambio, a pesar de la multiplicidad de los procedimientos, o quizá cabalmente por su misma rica variedad, adap-

---

(1) Besse, capítulo IV.
(2) Pourrat, 472.
(3) *Chami al-osul,* 3, 99.

tábanse mejor y con más eficacia a las necesidades peculiares de los novicios para lograr la perfección (1).

Imposible sería, pues, reducir a síntesis esa rica variedad de métodos empleados por los maestros del islam español. Sólo cabe caracterizarlos por los fines a que tendían, es decir, por los diferentes géneros de devoción a cuyo aprendizaje y práctica preparaban. Entre los cincuenta y cinco maestros con que Abenarabi se formó, los hay de las más varias profesiones religiosas: unos eran eremitas o solitarios, que vivían de asiento en los lugares desiertos; otros, giróvagos o peregrinantes; los había que practicaban el ascetismo ejerciendo a la vez cargos eclesiásticos de *imames* o rectores en las mezquitas, y pocos eran los que hacían vida cenobítica, según dijimos. Cada cual, a su vez, elegía para servir a Dios un ejercicio peculiar en el cual ponía la meta de sus aspiraciones y que servía como de mote o apodo para caracterizarlo. Abenarabi no olvida designar a cada uno por ese mote, distintivo de su método peculiar; y así, gracias a las repetidas citas de tales motes, surge a nuestros ojos una muchedumbre de congregaciones religiosas en la España musulmana del siglo XII de nuestra era, cuyos miembros, sin más lazos que los de la práctica de un mismo ejercicio devoto, pertenecían realmente a una misma orden, si bien ésta careciese de los exteriores distintivos de hábito especial, regla escrita y jerarquía gubernativa, que el monacato cristiano y el islámico oriental poseyeron. Unos son apellidados *vigilantes,* porque su ejercicio peculiar era el de pasar la noche en vigilia orando; a otros se les califica de *ayunadores,* porque en el ayuno cifraban la perfección; los hay *lectores del Alcorán,* porque en la recitación meditada del Libro Santo se ejercitaban de continuo; a otros se les califica de *silenciarios,* porque al modo de los cartujos guardaban perpetuo silencio; el don de lágrimas sirve para distinguir a algunos, como la mortificación corporal o la abstinencia escrupulosa caracteriza a otros; eran apellidados *malamíes* o *malamatíes* los que ponían todo su empeño en atraerse el desprecio de los fieles simulando o aparentando defectos o imperfecciones para matar así el amor propio; hacían unos el oficio de *celado-*

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* I.

res de la ley de Dios, velando por su cumplimiento, mientras otros se consagraban a la misión de *intercesores* ante Dios en favor de los demás; llamábanse *pobres* los que abrazaban la vida de pobreza voluntaria, viviendo de la mendicidad o de la ciega fe en la providencia absteniéndose de pedir; las obras de caridad y beneficencia (cuidar de los pobres, enfermos y leprosos, servir de fámulos a los maestros de espíritu, etc.), ocupaban la vida de no pocos, aunque sin recibir nombre peculiar, derivado de su profesión; en cambio, se apellidaban *almorávides* los que a la vida devota unían la militar, defendiendo las fronteras en conventos que a la vez eran cuarteles *(ribats, rápitas),* al modo de las órdenes militares del occidente cristiano; asimismo tomaban el nombre de *paladines* los que, a la manera de los caballeros andantes, consagraban su vida a la defensa del derecho y a la protección del débil contra la violencia y la injusticia; finalmente, en la cumbre de la espiritualidad surgían los *meditantes* y *contemplativos,* entregados a la oración mental (1).

El método o la regla no bastan sin maestro que inicie en su inteligencia y aplicación práctica. No sólo los cenobitas, sino hasta los anacoretas acostumbraron a acompañarse cada uno de un discípulo para formarlo con sus enseñanzas y ejemplos. San Juan Crisóstomo pasó los cuatro años de su vida eremítica, bajo la dirección de un anciano. San Antonio tuvo como discípulo a Pablo el Simple, hasta que, acabada su formación, le asignó una celda próxima, pero aislada ya. Esta fué la costumbre general entre los anacoretas de la Tebaida. El discípulo, a cambio de la dirección espiritual que recibía, prestaba al anciano los servicios de fámulo en lo tocante a la vida material: traíale agua, le hacía la comida, etc. (2).

En su *Libro del pastor* enumera San Juan Clímaco (3) las dotes que debía reunir el maestro de espíritu: como médico de las almas, el conocimiento de la psicología, carácter, temperamento y dolencias mo-

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* passim.

(2) Besse, 26.

(3) Véase Pourrat, I, 468. Cfr. Besse, 140, 174-177.

rales de sus discípulos tenía que ser la cualidad primaria, para poder aplicar a cada cual el tratamiento más adecuado; después, necesitaba ser vigilante y enérgico para hacer cumplir sin excusa el método curativo prescrito; luego, la dulzura, bondad y sencillez de trato, depuesto todo orgullo autoritario, habían de templar en lo posible esa rigidez, inexcusable para la reprensión y enmienda del novicio; finalmente, como el ejemplo es más eficaz que la enseñanza, el maestro debía mostrarse, en todo momento, modelo digno de ser imitado por su sincera piedad, mortificación y virtud, evitando así a la vez el peligro de perder su propia alma, mientras cuidaba de salvar las de sus prójimos. La veleidad del novicio, propenso a cambiar de maestro por mero capricho o por fastidio y repugnancia de sus métodos, fué en el monacato cristiano un peligro, contra el cual los escritores ascéticos amonestaban a los principiantes. San Efrem en su *De Humilitate* (1) les recomienda asimismo no se desanimen por la tardanza excesiva de su formación, ni se escandalicen de los malos ejemplos que el maestro pudiera darles. El maestro o superior tuvo un sustituto en los conventos sirios y, a veces, hasta un tercer vicegerente, y San Basilio nos habla de oficiales encargados por el superior de vigilar a los hermanos (2).

En el islam llamóse el maestro de espíritu *xeij*, o anciano, traduciendo a la letra el *senior* o *presbyteros* del monacato cristiano. Abenarabi (3), siguiendo, pues, la tradición ya secular entre los escritores ascéticos, le da ese nombre, y lo compara, como ellos, bien al médico, cuya misión es diagnosticar y curar las enfermedades de sus novicios, bien al maestro, que tiene que guiarles con sus enseñanzas para que recorran el camino de Dios. De aquí su necesidad, que es tan imprescindible como la del profeta: llamar a los hombres hacia Dios y dirigirlos hasta El, es lo que hace en esencia el maestro de espíritu, lo mismo que el profeta. Sin su dirección, es imposible evitar los obs-

(1) *Apud* Besse, 141.

(2) *Ibidem,* 181.

(3) *Amr,* 82, 83, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 99, 111; *Mawaqui,* 53. 111; *Cunh,* 42; *Tadbirat,* 226, 228.

táculos y sortear los peligros que dificultan la marcha. "El que no tiene maestro de espíritu—dice Abenarabi—, es Satanás su maestro." (1)

Fluyen de esta necesidad de maestro y de su alta misión, las dotes que debe reunir para llenarla digna y eficazmente. La licencia, ante todo, para ejercer la dirección, recibida de otro maestro. La ciencia, después: así como al novicio y al simple fiel les basta conocer en cada momento, según dijimos, la parte alícuota de dogmática y moral ascética inexcusables para cumplir el deber concreto que entonces les urge, el maestro debe poseer un dominio teórico de las materias todas teológicas y una experiencia, además, de la vida espiritual, que le haga apto para la dirección, y singularmente en lo que toca a las normas que la psicología mística da para el discernimiento de espíritus (2). Después de la ciencia, vienen las cualidades morales: es la primera un carácter rígido y severo en el corregir, evitando toda familiaridad con el novicio, castigando sus faltas sin contemporizaciones, imponiéndole penitencias espirituales y hasta alejándolo de su lado temporal y aun definitivamente, si se trata de un incorregible que carece de vocación y rehusa someterse a la regla o prestar la sincera obediencia al superior, que es indispensable para matar la propia voluntad. Mas como esta autoridad omnímoda del maestro podría engendrar en su alma el orgullo y el amor de la prelacía, Abenarabi templa y corrige los posibles abusos del mando, exigiendo del maestro el fomento de su vida interior, para que, distraído en educar a los novicios, no se disipe su espíritu; por eso le recomienda que tenga a diario sus horas de trato con Dios en el retiro de su propia celda, aparte de los ejercicios de piedad que practique en común con los novicios.

Lo mismo que en el monacato cristiano, era práctica en el islámico, así en la vida cenobítica como en la solitaria, el atender los novicios

(1) *Amr*, 82 من لا شيخ له شيخه الشيطان. Abenarabi da esta sentencia como proverbial entre los ascéticos del islam. San Juan de la Cruz la formuló en los mismos términos. Cfr. Baruzi, *Saint Jean de la Croix* (París, 1924), página 556.

(2) Véase más adelante el capitulo XII, relativo a este tema.

a las necesidades temporales del superior o de los hermanos, encargándose de lavarles la ropa, preparar la comida, etc. Eran, por eso, llamados los novicios *fámulos (jádim),* nombre análogo, por la función que implica, al del *oicónomos* del monacato cristiano oriental.

Contra la veleidad del novicio, Abenarabi insiste también en la prohibición de cambiar de maestro y aun de visitar a otro, so pretexto de encontrar en él más eficaz o cómoda dirección. Tal veleidad es, a su juicio, síntoma de desconfianza e insinceridad en el servicio de Dios, pues el fracaso o el retraso en el camino de la perfección debe más bien atribuirlo el novicio a su propia impaciencia, imperfección y rebeldía de la voluntad.

Finalmente, lo mismo que en las comunidades cristianas, parece evidente que en las islámicas existían también, bajo el superior, inspectores o vicegerentes suyos, encargados de llenar su función directiva sobre los novicios. Así lo sugieren, al menos, algunos de los textos de Abenarabi antes citados.





CAPÍTULO IV

LA ORGANIZACIÓN DEL NOVICIADO

El noviciado o profesión y sus precedentes cristianos.—El rito iniciático, el voto y la toma de hábito, según Abenarabi.—El traje monacal.—La celda y la clausura.—La distribución del tiempo.—Las conferencias ascéticas.—El tiempo libre.—La organización económica.—La comida.—El aseo personal.—La obediencia al superior.—Su necesidad y cualidades.—La obediencia pasiva del novicio, "perinde ac cadaver".—La confesión espontánea.—La comunicación telepática con el maestro.—El respeto al maestro.—Precedentes cristianos.

El noviciado con sus pruebas precedía, en el monacato cristiano, a la profesión religiosa, la cual esencialmente consistía en la emisión del voto o compromiso de guardar la regla y en la toma del hábito monacal. Las pruebas versaban, como es obvio, sobre las dotes del novicio, indispensables para soportar la vida religiosa: sinceridad, paciencia, humildad y obediencia. Un anciano, así en los cenobios como entre los eremitas, era el encargado del examen y probación (1).

Parece que este orden resultaba invertido en el monacato musulmán. Abenarabi, en efecto, habla de la profesión, voto y toma de há-

(1) Besse, cap. VI.

bito, como de actos anteriores al noviciado o probación (1). Sus fugaces alusiones al tema no permiten, sin embargo, precisar bien ni la sucesión ni las rúbricas rituales de estos actos. Que había un examen previo a la admisión es indudable; pero no aparece claro en qué se diferenciaba del otro examen más detenido y profundo que el noviciado o probación implica. Más bien se asemejaba a un rito litúrgico de iniciación, según nos lo describe Abenarabi: al instalar al aspirante en la celda personal que había de ocupar durante el noviciado, el maestro recoge su espíritu en la presencia de Dios y examina—al parecer en silencio y, por lo tanto, de una manera preternatural o mística—la espiritualidad, temperamento y carácter moral del aspirante, pidiendo a Dios, a la vez, derrame sus bendiciones sobre él, para el feliz éxito de su formación. Es, como se ve, un rito, más que otra cosa; el verdadero examen viene después, durante el noviciado.

Dígase lo propio del voto: es seguro que la profesión iba acompañada de ciertos compromisos *(ahd, acd)* exigidos por el maestro y contraídos libremente por el novicio. Uno de ellos, el más importante, era el voto de sinceridad para con el maestro, indispensable para la obediencia ciega y absoluta que, como veremos, constituye la base cardinal de la formación monástica. Los que hacían profesión de pobreza voluntaria (los *focará),* claro es que contraían la obligación de observarla. Los novicios que aspiraban a la vida contemplativa, eran sometidos, desde la profesión, a la dura prueba de privarlos de todo medio de subsistencia propio, a fin de que, abandonados así a la providencia, adquiriesen la virtud cristiana de la abnegación de la voluntad *(tawácol).* Esta prueba implicaba también el voto de pobreza, aunque los textos no lo consignen. A veces, alude Abenarabi a ciertos votos de caridad heroica, tales, como el de preferir en todo los pobres a los ricos y el de sacrificar la fortuna, el honor y hasta la vida por el bien espiritual de todos los hombres.

La toma de hábito tampoco aparece más que aludida de paso, al margen de una prohibición: la que veda al novicio el uso del hábito, que recibió de mano del maestro, fuera de la ocasión solemne de la

(1) *Amr,* 84, 87, 89, 90, 92, 111, 114; *Tabdirat,* 239.

toma (1). Massignon (2) ha estudiado al pormenor el rito de la transmisión del hábito, como símbolo de la iniciación, en el cual cree ver él un reflejo imitativo de las ceremonias que acompañaban al ingreso en los gremios o corporaciones de oficiales o artesanos. No es despreciable, sin embargo, el neto precedente del monacato cristiano: nadie ignora que el hábito de un monje santo era tenido entre los eremitas y cenobitas como vehículo de bendición y transmitíase por eso a uno de sus discípulos predilectos (3), exactamente igual que siglos más tarde se hacía en el islam. Abenarabi mismo, antes de salir de España para oriente, vistió el hábito religioso, de manos de un tal Abulcásem Abderrahman b. Alí, que no consta fuese maestro suyo, pero que debía poseer dotes esotéricas singulares, pues parece que el hábito habíalo recibido directamente del Jádir, ese personaje mítico, superior en perfección espiritual a los profetas, con quien Abenarabi también, como otros *sufíes*, tuvo constantes y estrechas relaciones místicas. Fué en Sevilla donde recibió esa primera investidura del hábito (4); pero en España en aquella fecha, él mismo confiesa que la ceremonia no tenía el carácter ritual de iniciación solemne que tenía ya en oriente; era tan sólo un símbolo de confraternidad o hermandad entre los *sufíes* españoles, sin que implicase ingreso en una orden o congregación determinada. Dábasele, sin embargo, el valor de un rito cuasi sacramental, cuyos efectos automáticamente se realizaban *ex opere operato*. pues bastaba que el maestro se despojase del hábito que vestía y lo impusiese al discípulo, dándole un abrazo, para que éste quedase revestido místicamente del estado espiritual que el maestro poseía y al discípulo faltaba. Así se comprende que la ceremonia pudiera y aun conviniera ser reiterada varias veces en la vida, como le ocurrió a Abenarabi, y como él recomienda se haga con los novicios. También se explica ahora por qué Abenarabi, en la fugaz alusión que a la investidura hace en aquel pasaje del *Amr* antes citado, prohiba al no-

(1) *Amr*, 92.
(2) *Hallâj*, 49, 83, 409.
(3) Besse, 261.
(4) Cfr. *supra*, parte primera, III.

vicio llevar el hábito que el maestro le impuso, fuera del acto de su imposición ceremonial (1).

No quiere esto decir, sin embargo, que los profesos y novicios se confundieran con los seglares por su traje. Abenarabi, al llamarlos *sufíes,* implícitamente les atribuye hábito de lana, ya que tal es el origen de la voz *sufí* (de *suf,* lana); y aunque usa a menudo las voces genéricas y vagas de traje o vestido *(tsaub, labs),* no deja de emplear también el término (privativo del hábito religioso musulmán) *jirca,* es decir, "manto o escapulario usado, lleno de jirones y remiendos" (2). No recuerdo haber encontrado en sus obras la voz *morácaa,* que también significa "túnica llena de remiendos" (3), pues en general rehuye Abenarabi prescribir una determinada manera de vestir uniforme para los que se consagran a la vida devota, dejando la elección a la libre iniciativa de cada cual, aunque conforme a las costumbres del país y las exigencias del clima y con estas solas recomendaciones positivas: que la tela no sea de valor; que el hábito no sirva más que para cubrir honestamente la desnudez; que no lo laven jamás y que los devotos que hacen profesión de ascetas *(zohad)* usen hábito corto (4).

---

(1) *Amr,* 92. Es lo mismo que exactamente ocurría en el monacato cristiano: dentro de la celda o del cenobio, jamás se servían del hábito que del maestro recibieron en el acto solemne de la profesión, salvo para la mortaja. Cfr. Besse, 251, 253, 545.

(2) *Amr,* 103. De su maestro el Cabailí dice expresamente que vestía de lana. Cfr. *Risalat al-cods,* § 20.

(3) Sobre los varios nombres de hábito religioso, usuales en el islam, véase a Massignon, *Hallâj,* s. v. *khirqah, moraqqa'ah.*

(4) *Amr,* 100, 113. Cfr. *Tohfa,* 9, donde Abenarabi por incidencia da a entender que el hábito constaba sólo de alquicel con capucha. Y aunque de sí mismo dice en su *Risalat al-cods* (II, B), que durante su estancia en Meca vestía camisa, túnica, zaragüelles, jubón, capa, turbante y zapatos, también es cierto que atribuye esta riqueza de prendas a imperfección, por contagio, sin duda, de las relajadas costumbres orientales, a que reiteradamente alude en dicho opúsculo cuando zahiere la vana ostentación de los *sufíes* conventuales, que usaban túnicas limpias y nuevas, con fimbrias de llamativos colorines y amplias mangas, zaragüelles afeminados, rosarios con vistosos adornos, báculos para caminar y lujosos tapices para la oración. *Ibid,* I.

Ahora bien, todo ello, costumbres y recomendaciones, tiene también origen cristiano: los escritores del monacato oriental recomendaban vestir hábitos usados y viejos. Macario, monje de Scetea, llevaba una túnica tan llena de remiendos, que no se podía ya reconocer su forma primitiva. El abad Isaac dice que los eremitas llevaban el hábito cubierto de piezas. De San Pacomio, cuya biografía se conserva en redacción árabe, consta que vestía un hábito hecho *ex professo* de retazos. Los monjes del desierto de las Celdas gastaban unos hábitos cortos, usados y remendados. La prohibición, finalmente, de lavarlos era general también. Y para que el paralelismo sea más estricto, San Basilio proscribe, como Abenarabi, todo prurito de uniformidad, recomendando que el hábito se acomode a las necesidades del clima, estación y temperamento, sin traspasar este límite: cubrir la desnudez y defenderse de los rigores de la intemperie (1).

Todas las reglas que Abenarabi da para la organización del noviciado atañen, como es obvio, a la vida cenobítica y hay que localizarlas en oriente, más que en España, donde, como hemos dicho repetidas veces, la libre iniciativa de cada maestro dictaba a su discípulo las normas peculiares que debía seguir.

Admitidos ya los novicios en el seno de la comunidad después de su profesión, quedaban sometidos a la autoridad omnímoda del maestro, cuya obediencia, según veremos, era deber primordial e inexcusable. A cada novicio se le asignaba su celda, de la cual no podía salir sin permiso del maestro en cada caso, salvo para los actos de comunidad estatuídos por la regla. No existía clausura propiamente dicha, es decir, prohibición, por la regla, de salir a la calle; pero en cambio las puertas del cenobio estaban cerradas para los seglares y singularmente para jóvenes y mujeres. La comunicación entre sí estábales

(1) Besse, 254-266. El uso de la lana fué considerado por los musulmanes, desde el siglo segundo de la hégira, como imitación del traje monástico cristiano, según se infiere del siguiente texto inserto por Abenabderrábihi en su *Icd alfarid* (III, 269): "Hamad b. Selma (+ 167 hégira) encontró en Basora a Fárcad el Sanchi, que llevaba un traje de lana, y le dijo: "¡Quítate ese cristianismo!"

también vedada a los novicios, salvo en presencia del maestro o en los actos de comunidad (1). Cuando salían a la calle, hacíanlo todos juntos en grupo, guardando escrupulosamente la modestia en el mirar, con la vista baja y el pensamiento en Dios, sin volver la cabeza atrás o a los lados, y no rompiendo jamás la uniformidad ni para recoger del suelo algo que cualquiera hubiese perdido. De volverse, hacíanlo todos a la vez (2).

Dentro del cenobio, la vida estaba reglada minuciosamente. No consta de manera taxativa la distribución de las horas del día, pero sí consigna Abenarabi los distintos actos de comunidad que las llenaban. Aparte del tiempo indispensable para la comida en común y para el sueño, nos habla de tres actos de comunidad: primero, la oración litúrgica, a cuyas horas debían todos congregarse con toda pnntualidad en la mezquita; segundo, el ejercicio devoto del rezo a coro de las jaculatorias acostumbradas; tercero, el canto religioso de poesías místicas (del que trataremos aparte), al cual sólo debían concurrir los profesos, con exclusión de los novicios o aspirantes (3).

Había, además, a cargo del maestro o superior del cenobio, clases de ascética y mística, tres en número, distribuídas, al parecer, en distintos días de la semana: una clase de ascética elemental, a la que eran admitidas también con los novicios las gentes del vulgo profano; otra de ascética monacal, para solos y todos los novicios en común; y otra, en fin, individual, para cada novicio por separado. De ellas, la segunda era diaria, mientras que la tercera no podía estar sujeta a día determinado, pues equivalía en cierto modo a la dirección espiritual del novicio por su maestro, es decir, algo así como la confesión cristiana, aunque sin el carácter que ésta tiene de rito sacramental, pues limitábase a declarar el novicio con sinceridad plena el estado de su conciencia, pecados y defectos, virtudes y perfecciones, gracias y favores divinos, con el fin de facilitar así al maestro su tarea de corrección y dirección espiritual. Las clases primera y segunda dábanse en

---

(1) *Amr,* 87, 88, 97, 100.

(2) *Amr,* 94, 112; *Tadbirat,* 236.

(3) *Amr,* 92, 95, 102, 103; *Tadbirat,* 238.

local especial, pues el número de oyentes reclamaba capacidad mayor; la tercera, en cambio, tenía lugar en la celda personal del maestro. No desciende Abenarabi a muchos pormenores al prescribir en su *Amr* la obligación que al maestro incumbe de dar estas tres conferencias de ascética; pero en su *Risalat al-cods* saltan esporádicamente algunos otros rasgos descriptivos que completan aquella documentación. Coordinadas ambas fuentes, se vislumbra que en la clase primera tan sólo explicaba el maestro casos ejemplares de virtud y santidad para excitar a los principiantes a emprender animosos el camino de la perfección. De temas doctrinales ascéticos o místicos no parece que debía tratar, salvo la mera enumeración de las gracias o carismas con que Dios distingue a sus elegidos. La conferencia segunda, exclusiva ya para los novicios, era más doctrinal, abarcando todo el contenido de la disciplina ascética y la explicación de los efectos que en el alma produce el ejercicio de la oración mental. Un libro de texto, la *Risala* del Coxairí o el tratado del Mohasibí, era leído por un novicio y explicado por el maestro. La lección se daba por la mañana y al terminarla se recitaba una oración (1).

El tiempo libre que de esta organización fija quedase a los novicios debían emplearlo en sus respectivas celdas en ejercicios devotos o prácticas de piedad, rezo de jaculatorias singularmente, prescritas en particular por el maestro a cada discípulo. No se habla en el *Amr* de trabajos manuales taxativamente; pero en el *Tadbirat* se aconseja a los principiantes que se ganen la vida con un oficio, si no han logrado todavía la virtud del *tawácol,* es decir, el ciego abandono en las manos de la providencia. Claro es que los novicios que ejercían el cargo de fámulos gastaban el tiempo libre en las faenas del servicio doméstico, guisar, lavar, etc., aparte de servir a la mesa a la comunidad de los hermanos y especialmente al superior o maestro (2).

La documentación es deficiente en lo que toca a los recursos económicos de los cenobios. En España, donde la vida cenobítica ya hemos visto que no estaba reglada, el problema de la manutención de

(1) *Amr,* 86, 87, 90; *Risalat al-cods,* § 2, 7.
(2) *Amr,* 92; *Tadbirat,* 228, 233, 239.

los novicios y profesos se resolvía sin necesidad de normas y previsiones, encomendando a la caridad de los fieles en general y a la de los hermanos ricos en particular el cuidado del sustento, bien mendigando, bien aceptando sin mendigar lo que espontáneamente se ofrecía, bien abandonándose a la voluntad y providencia de Dios. Abenarabi tenía la costumbre de poner en las manos del maestro de espíritu, a cuya dirección se sometía, todo cuanto dinero llevaba consigo. Ya hemos dicho que el voto de pobreza, explícito o implícito, era requisito previo a la profesión. Por eso, la más absoluta comunidad de bienes debía reinar en los cenobios: prendas de vestir, utensilios domésticos, etc., eran del todo comunes entre los hermanos, para evitar así el apego a las cosas del mundo. En el oriente, el problema del sustento de los cenobios estaba espléndidamente resuelto por las fundaciones benéficas con que la piedad de los fieles acudía a esta necesidad. Abenarabi insiste a menudo en los peligros que la riqueza de estas fundaciones pías ofrece para la sinceridad de los votos monásticos, pues abundaban los novicios que se acogían a los conventos, sin otra vocación que la de gozar de las comodidades y vida holgada que en ellos se disfrutaba (1).

No parece que a la mesa de la comunidad se sentase el maestro. Abenarabi recomienda que coma aparte en el retiro de su celda, para evitar familiaridad con los novicios. Uno de éstos, su fámulo personal, era el encargado de llevarle la comida, dejándosela en silencio ante él y retirándose luego tras la puerta, donde permanecía de pie hasta que acababa, para retirar el servicio y comerse las sobras si así se lo mandaba. Esta práctica era expuesta a abusos, de que el mismo Abenarabi se acusa: los maestros caían a veces en la tentación de reservarse manjares más suculentos que la bazofia de la comunidad.

Reglas de urbanidad y de austeridad no faltan en lo que atañe a la mesa. Abenarabi condena por igual la voracidad y el melindre en el comer: cada comensal debía servirse de la parte del plato común contigua a él, sin ahondar en el guiso para buscar lo más suculento, ni mirar la

(1) *Amr,* 89, 100, 108; *Tadbirat,* 235; *Risalat al-cods,* I y § 15.

mano o la cara de su vecino, ni pedir cosa alguna al fámulo, sino limitándose a tomar lo que le correspondiera; a cada bocado y mientras se le mastica y deglute, el religioso debe dar gracias a Dios, para que este acto de necesidad natural adquiera así mérito a sus ojos; acabada la comida, no antes, levantábanse todos de la mesa. Comer entre horas en la celda propia, para simular luego sobriedad en la mesa común, es hipocresía espiritual que Abenarabi reprueba (1).

El aseo personal que en el islam tiene caracteres de rito religioso, indispensable para la oración litúrgica, era, sin embargo, observado tan sólo dentro de los estrictos límites rituales, es decir, que los novicios y hermanos, si bien debían practicar la ablución en todos los casos que la ley religiosa prescribe — singularmente para la oración litúrgica—y también antes de la oración mental y al entrar a presencia del maestro, en cambio les estaba vedada toda limpieza que pudiese obedecer a estímulos de vanidad o que implicara peligro de sensualidad y molicie femenil: no debían, por lo tanto, sin previa orden del superior, lavarse el hábito, ni peinarse o arreglarse la barba, ni rasurarse, ni cortarse el cabello y las uñas. Claro es que indecencia tamaña, consagrada por la regla, quedaba a menudo incumplida, pues el mismo autor de la prohibición, Abenarabi, se lamenta del afeminado esmero con que los *sufíes* del oriente cuidaban de peinar sus barbas. El rudo contraste que ofrece esta reglamentada suciedad con la ley islámica de la purificación ritual, no parece obedecer más que al empeño de matar en el novicio—a la vez que la vanidad—toda iniciativa autónoma de la voluntad propia, que, como veremos, ha de estar supeditada en absoluto a la voluntad del maestro, hasta en estos menudos y personalísimos menesteres del aseo y decencia (2).

Se ve también en ello un síntoma palmario de la imitación monástica cristiana, como en otros varios pormenores de la organización conventual que acabamos de bosquejar. Imposible enumerarlos todos para su completo cotejo; pero no sería razonable omitir, en líneas generales, la semejanza que algunos ofrecen. Así, por ejemplo, las pres-

(1) *Amr*, 87, 88, 97, 106; *Tadbirat*, 226, 232; *Risalat al-cods*, II, B.
(2) *Amr*, 99, 106, 109; *Risalat al-cods*, I; *Tohfa*, 8.

cripciones atinentes a la clausura, pues también en los cenobios del oriente cristiano estaba vedada a los religiosos la entrada en las celdas de sus hermanos sin previo permiso del maestro (1). La modestia en la vista es otro pormenor típico, tanto, que hasta hubo monjes que se imponían como norma el no mirar jamás alrededor (2). La confesión espontánea era costumbre corriente entre los monjes de la Tebaida: los novicios declaraban sus defectos a los ancianos para recibir sus consejos y corregirse (3). También las conferencias ascéticas son de origen monástico cristiano y formaban parte inexcusable de la regla en días y horas determinados: San Pacomio en la suya las encomienda al prior dos veces por semana y exige de los cenobitas todos la asistencia sin excusa (4). En lo que toca a la comida, el mismo San Pacomio, igual que Rufino, Paladio y Casiano, prescriben a los monjes que se cubran la cabeza con el capuchón para no mirar lo que come el vecino, y la prohibición de comer entre horas, fuera del refectorio, era tan absoluta entre los monjes cristianos como entre los musulmanes (5). Finalmente, también la barba crecida y sin cuidar era uno de los caracteres distintivos de los monjes de la Tebaida y aun de todo el oriente: San Epifanio censuraba, como Abenarabi, a los que se rasuraban, y los solitarios sirios conservaban sus cabellos hirsutos y sin cortar, a través de largos años (6). La pobreza absoluta, sin pedir limosna y a veces hasta sin aceptarla, fué asimismo norma de muchos cenobitas del oriente cristiano: San Isidoro de Pelusa, San Nilo y San Basilio reprueban en sus reglas el pedir, como síntoma de rebajamiento espiritual y de falta de fe en la providencia. Por eso, al entrar en el cenobio daban a los pobres todo cuanto poseían. Y aunque los monasterios llegaron a veces a contar con abundantes recursos económicos gracias a la piedad de los fieles, cada cenobita carecía de pro-

(1) Besse, 189. Lo mismo que Abenarabi, prohibían también San Pacomio y San Basilio la familiaridad con los niños. Cfr. Pourrat, I, 157.

(2) Cfr. *Verba seniorum (P. L.,* LXXIII, 86) *apud* Besse, 497.

(3) Besse, 205 y Pourrat, I, 178.

(4) Besse, 233.

(5) Besse, 317 y Pourrat, I, 155.

(6) Besse, 263-264.

piedad individual, hasta en lo tocante a sus personales muebles, vestidos y utensilios, porque todo era común entre los hermanos: en los mismos términos que Abenarabi emplea en su *Amr*, decía siglos antes San Juan Crisóstomo que los cenobitas no usan siquiera las voces *mío* y *tuyo*, y en las reglas de San Basilio, igual que en las vigentes en Egipto, se estatuía que todas las cosas, zapatos, hábitos, etc., debían ser comunes a todos, sin que un hermano pudiese dar ni recibir de otro hermano cosa alguna (1).

Requisito básico para la iniciación en la vida espiritual es, según Abenarabi (2), la obediencia al superior o maestro, que hace las veces de Dios en la dirección del principiante y al cual por ello le debe sumisión, respeto y amor. Si el fin u objetivo de la vida monástica es desligar el corazón de todo lo que no es Dios, hasta familiarizarse sólo con El, es evidente que no le bastará al novicio, para lograr su propósito, reprimir y contrariar por sí los apetitos mundanos, mientras no corte de raíz la causa de esos apetitos, que es el amor propio, la voluntad personal. Ahora bien, el recurso más eficaz para matar la propia voluntad es la sumisión a la voluntad ajena.

Esta obediencia debía ser ciega, sincera, pronta e incondicional. El novicio cumplirá las órdenes del maestro, a la letra, sin interpretaciones, sin réplicas, sin contradicciones y sin excusas, aunque lo mandado sea irracional, absurdo y hasta pecaminoso. Corrían entre los *sufíes* casos ejemplares de tan ciega sumisión a las órdenes de los maestros, que para probar la fidelidad de los discípulos a su voto de obediencia imponíanles a veces actos vedados por la moral, que eran cumplidos sin escrúpulo y aun sin que por sus mientes pasara la más leve sospecha contra la rectitud y discreción de sus directores espirituales, como si la orden emanase de Dios mismo. La adhesión afectuosa, el amor filial al maestro templaba los sentimientos de temor reverencial que el corazón del novicio debía abrigar. Los amigos del maestro ha-

(1) Besse, 154, 159, 376-7.

(2) Cfr. *Amr*, artículo 2.º; págs. 83 y siguientes; *Tadbirat*, 226, 228, 235; *Anwar*, 56.

bían de ser sus amigos, lo mismo que los enemigos de aquél sus enemigos. Pero este amor filial no debe ser confundido con la familiaridad, incompatible con el respeto y el temor. Para evitarlo, el maestro debía abstenerse de toda confianza, al tratar con los novicios. Hasta para comer y dormir había de cuidar por eso que no lo vieran.

Los efectos de esta compleja psicología revelábanse en todos los menesteres y pormenores de la vida de relación. Ante todo, Abenarabi pone el máximo empeño en dejar bien sentada la naturaleza pasiva de esta vida de relación, por parte del novicio: en manos del maestro, no era más que un instrumento: debía dejarse manejar por él, lo mismo que el cadáver en manos del que lo lava para amortajarle. Es éste, evidentemente, el mismo famoso símil ignaciano—"perinde ac cadaver"—que tiene, como el de Abenarabi, sus precedentes bien seguros en la literatura del monacato cristiano oriental, según diremos luego. Ni la más insignificante iniciativa corresponde, pues, al novicio en su iniciación espiritual. Para el éxito, una sola cosa necesita y le basta: querer y hacer lo que el maestro quiera que haga.

Mas, por su parte, al maestro le es indispensable conocer a fondo el alma del novicio, si ha de dirigirlo con acierto. ¿Cómo conciliar ambos extremos, al parecer incompatibles? La confesión o descubrimiento sincero y fiel de la conciencia resuelve el conflicto. Pero ni aun esta declaración podía ser de la iniciativa del novicio, el cual se limitaba a esperar en la celda la orden del maestro llamándole a la suya y a responder con entera sinceridad a sus preguntas, sin osar nunca interrogarle a su vez, ni siquiera para que le aclarase las dudas, pues en tales casos Abenarabi aconseja como preferible esperar a que el maestro espontáneamente se las resuelva o a que Dios le ilumine con su gracia.

Entre los favores divinos o carismas místicos que Abenarabi enumera en sus opúsculos (1) y de cuya efectiva realidad aduce abundantes casos, uno era el de la comunicación telepática entre las almas y singularmente entre maestro y discípulo. Este recurso preternatural

(1) Véase, más adelante, capítulo IX.

obviaba, pues, todas las dificultades: sin faltar el novicio a su voto de pasiva obediencia, sin tomar la iniciativa de consultar al maestro, bastábale dirigir mentalmente, desde la soledad de la celda, la intención de su espíritu hacia el de su director, para que éste conociera las dudas que le acuciaban y se apresurase a llamarlo para resolvérselas.

Inaccesible, pues, en su celda prioral, el maestro no podía ser visitado más que por su fámulo, y aun éste necesitaba solicitar el permiso para entrar en cada caso, a fin de no sorprenderle en las actitudes negligentes, propias de la intimidad y poco propicias al decoro del superior. Ya hemos visto antes con qué reverentes atenciones había de servírsele la comida. Y para velar su sueño, el fámulo dormía cerca de la celda, puertas afuera, por si necesitaba de sus servicios. Iguales muestras de veneración rendíanle los novicios que, llamados, acudían a recibir sus consejos y prescripciones: nadie entraba, después de pedir permiso, sin besarle la mano y permanecer en humilde actitud ante él, con la cabeza baja; y si el maestro le ordenaba sentarse en su presencia, habíalo de hacer fuera del tapiz en que aquél reposaba y en postura tal, que revelase el encogimiento del esclavo, dispuesto en todo instante a levantarse si así lo ordena su señor. Toda familiaridad y llaneza estábale vedada en presencia del maestro: en la oración, al practicar los movimientos rituales, el novicio se guardaba bien de darle la espalda por descuido; en la calle, jamás debía caminar delante de él, a no ser por la noche para guiar sus pasos en la oscuridad; en toda ocasión, mirarle al rostro era considerado como grave falta de respeto, igual que el no cumplir las penitencias que había impuesto o el practicar ejercicios devotos que no hubiese prescrito, aunque fueran éstos más difíciles, mortificantes y meritorios. El rasgo, finalmente, que viene a sellar toda esta minuciosa reglamentación sintetiza e interpreta a maravilla su espíritu: cuando el maestro salía de viaje, los novicios quedaban obligados a ir diariamente a su celda, para saludarle como si estuviera presente (1).

(1) Entre las pruebas de respeto al maestro inclúyese también (*Tadbirat*, 226) la de no contraer nupcias el novicio con la esposa repudiada por aquél. La convivencia de las mujeres ya hemos visto que estaba vedada en los ceno-

La mayoría, si no todos los trazos de este cuadro, pueden encontrarse sin grande esfuerzo en la literatura ascética y en la vida monacal del oriente cristiano. La biografía copta de San Pacomio y las reglas de todos los padres del eremo, estudiadas por Besse, coinciden en exigir también una obediencia perfecta al superior. El novicio, sin voluntad propia, debe obrar como si fuera ciego, mudo y muerto al mundo: su obediencia, fidelísima y pronta, no se detendrá a examinar jamás los móviles o razones del preceptor, ni la naturaleza del precepto, ni el modo de formularlo; aunque su juicio personal le dicte algo mejor que aquello que se le manda, deberá cumplirlo sin reservas mentales, de manera pasiva, como un instrumento ciego y maquinal. Hasta los inmorales e indiscretos preceptos que a guisa de prueba o experiencia imponían los maestros de espíritu a los novicios musulmanes, tienen su precedente y modelo en el monacato cristiano: los *Apophcmata Patrum* traen casos típicos de exageración que traspasaban los límites de la más elemental prudencia, llegando a exigir de los novicios actos vedados por la ley natural, como el hurto. San Nilo, que reprueba justamente tamaños excesos en el superior, insiste, sin embargo, como Abenarabi, en la eficacia de la obediencia ciega para matar el amor propio, y en su *De monastica exercitatione* llega hasta a emplear el mismo o análogo símil que Abenarabi y San Ignacio de Loyola usarán más tarde—"perinde ac cadaver"—para ejemplificar plásticamente la actitud pasiva del novicio obediente (1).

---

bios. Parece, por lo tanto, que la recomendación dicha habrá de entenderse para el caso de que el novicio abandonase la vida monástica y volviera al siglo. Cabe asimismo entender que esta prescripción atañe a la vida religiosa de los seglares terciarios, que podían casarse. Ya dijimos que el *Tadbirat* refleja (por su fecha) la doctrina de Abenarabi anterior a su salida de España.

(1) Cfr. Besse, cap. IX y Asín, *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas* ("Revista de Aragón", 1903), págs. 38-39. Massignon prefiere (apud *Essai*, op. cit., 42) explicar esta analogía tan estrecha como simple efecto de coincidencia casual.



CAPÍTULO V

EL MÉTODO ASCÉTICO

La vida espiritual, concebida como *camino y combate*.—Cinco condiciones para el éxito.—La pureza de intención.—El buen uso del tiempo.—El abandono de la propia voluntad.—La teoría de la purgación o *cátharsis*.—Purgación del sentido, del corazón y del espíritu.—La penitencia y la mortificación.—Las cuatro muertes.—La ascética purgativa.—Las virtudes monásticas: castidad, abstinencia, desnudez de espíritu, abnegación y humildad.—La caridad fraterna y la vida apostólica.—Las obras de misericordia, corporales y espirituales.—Sello cristiano de esta doctrina.

Supuesta en el novicio la exigua instrucción dogmática y moral, que según dijimos (1) basta, a juicio de Abenarabi, para emprender la marcha por el camino de la perfección, penetrado bien su espíritu de la necesidad y gratuidad de la gracia divina (2) y de que es medio indispensable para el éxito la muerte de la propia voluntad por la obediencia al maestro, representante de Dios (3), ya no le resta, por su parte, más que someterse a las prescripciones de aquél, que ha de ser su único guía en el camino y su solo capitán en el combate.

Estos dos símiles, de abolengo cristiano, ejemplifican para Abenarabi, como para todo ascético musulmán, el método espiritual. Ya San Agustín lo llamaba, efectivamente, así: *viaje* y *camino* ("iter", "via"),

(1) Cfr. *supra*, II.
(2) Cfr. *supra*, II.
(3) Cfr. *supra*, III y IV.

y San Juan Clímaco lo denominaba *xeniteía,* que es decir, "viaje al extranjero". Todos los ascéticos musulmanes coinciden asimismo en calificarlo de viaje *(safara).* Desde otro punto de vista, es también una lucha o combate del alma contra los vicios, para vencerlos y adquirir las virtudes opuestas. Los ascéticos del monacato cristiano lo llamaban, por eso, *agonisma* (1), como los musulmanes *mocháhada,* que es su calco perfecto.

De cinco cosas pende, según Abenarabi (2) el éxito de este viaje y de esta lucha; a saber: 1.°, del físico temperamento, o sea, de la complexión natural del sujeto, más o menos apta para soportar las dificultades que la lucha implica; 2.°, del propósito, más o menos firme y decidido; 3.°, de la intención, más o menos recta y sincera; 4.°, de la espiritualidad, más o menos intensa; 5.°, de la dirección, en fin, mejor o peor orientada, que el maestro le imprima. Huelga ponderar el alcance y tino certero de esta doctrina. Obvio es, en efecto, que las cualidades psicofisiológicas del sujeto influyen en pro y en contra, según ellas sean, para el éxito o para el fracaso, si no total, parcial por lo menos, en el logro de toda obra humana; ni es menos palmario que el sujeto más apto físicamente para la marcha o el combate ascético, se quedará atrás o será vencido, si le falta firmeza en el propósito, sinceridad en la intención y orientación recta por parte del director. En cuanto a lo que Abenarabi llama *espiritualidad* ("ruhanía"), es evidente, por exclusión, que se ha de identificar con lo que los místicos cristianos llaman "vida interior", es decir, la aptitud del alma para la virtud, fruto de la gracia; y por lo que a la pureza o rectitud de intención atañe, debe ser tan sincera, que esté exenta de todo otro fin que no sea el de agradar a Dios.

Una doble advertencia añade todavía Abenerabi, pertinente a la intención y al propósito: la primera es que el novicio entre con la convicción de que el camino que va a recorrer es el camino de las tribulaciones, pues sólo mediante ellas, soportadas con paciencia amarga, con resignación y hasta con alegría, es como se logran las más altas

(1) Cfr. Pourrat, I, 165-6.
(2) *Anwar,* 11-12. Cfr. *Tohfa,* 4; *Mawaqui,* 52, 190; *Amr,* 83.

moradas de la vida mística; es la segunda, que la meta a que el alma debe tender es a lograr la perfección por las obras buenas; apetecer y buscar de propósito los carismas y estados místicos, en vez de la perfección, es desviarse de la meta (1). Los entendidos en psicología mística no dejarán de apreciar en todo su valor la fina penetración que estas dos advertencias, de espíritu teresiano, denuncian en su autor. Más adelante volveremos sobre ellas al estudiar su doctrina sobre los carismas y las tribulaciones.

Otros consejos, previos como los citados para emprender la marcha, aparecen dispersos en varios lugares de sus opúsculos (2). Uno es el que se refiere a la necesidad de aprovechar el tiempo, que sin cesar huye y que tan precioso es para la salvación del alma. El que está convencido de esta verdad, no pierde los instantes de vida que Dios le otorga para obrar el bien, sino que los aprovecha esforzándose en servirle. Dios, por su parte, premia generoso con nuevas gracias los esfuerzos que el alma hace, movida por las gracias primeras, en su servicio. El síntoma, en fin, seguro para conocer si el alma entra con verdadera voluntad de servir a Dios, consiste en el abandono de la propia voluntad, es decir, en la muerte del amor propio, entregándose con toda obediencia y confianza a la dirección del maestro, como escala para subir hasta Dios.

El método de la disciplina ascética se basa en el islam, sobre la teoría, cristiana y neoplatónica, de la purificación o *cátharsis*. Abenarabi adopta esta tradicional idea, con los símbolos también tradicionales del espejo y la luz: el alma, el corazón y el espíritu, es decir, las tres partes o estratos principales del elemento psíquico del hombre, han perdido la prístina inmaterialidad de su origen divino por su unión con el cuerpo y el consiguiente contacto con el mundo de la materia. De todas tres, la primera, el alma sensitiva, es el órgano inmediato de este contagio, que hace decaer al hombre de su sublime dignidad. El alma sensitiva, en efecto, es el origen de las pasiones concupiscibles e irascibles, cuyo desorden constituye el pecado. Todo pecado es una

(1) *Anwar,* 12; *Mawaqui,* 52, 190.
(2) *Mawaqui,* 56, 90, 111, 198, 200.

mancha que, como el orín u óxido en el hierro, altera y aun destruye la tersa limpidez original del espejo metálico, que es el corazón humano: la luz, atributo esencial del espíritu, no puede entonces brillar en él, porque la herrumbre del corazón oscurece o ennegrece su superficie. La *cátharsis* es, pues, indispensable para que las tres capas psíquicas del hombre readquieran la pureza espiritual que poseían antes de su unión con el cuerpo.

Tres grados, por lo tanto, tiene, según Abenarabi, la purificación, en que toda la ascética consiste: 1.°, purgación del sentido *(tazquiat al-nafs)*; 2.°, purgación del corazón *(tasfiat al-calb)*; 3.°, purgación del espíritu *(tachliat al-ruh)*. Para lograr la primera son necesarias la penitencia y la mortificación; para obtener la segunda, es indispensable la soledad o aislamiento y la oración mental; para llegar a la tercera, basta ya la fe mística, que abre las puertas del espíritu a las inspiraciones de lo alto (1).

Ante todo, pues, la penitencia *(tauba)*. Abenarabi la concibe, al modo cristiano, como un "accesus ad Deum et recessus a creatura": es una conversión a Dios por arrepentimiento y fuga del amor ilícito a todo lo que no es Dios. Implica en su concepto un proceso complejo de sentimientos y actos: vergüenza y dolor sincero de las culpas pasadas; propósito firme de evitar las futuras; enmienda y fuga de las actuales; resarcir y restituir las injusticias cometidas; actos, finalmente, positivos de las virtudes opuestas (2).

Pero la penitencia borra tan sólo los pecados actuales, no los habituales o vicios, cuya purgación metódica se logra por el combate ascético o mortificación propiamente dicha. Abenarabi pondera con frase rotunda la importancia de ésta para la vida espiritual, afirmando que sin previa mortificación, sin ascética, no hay iluminación, no existe mística que sea auténtica (3). Los psicólogos que conocen bien cuán hondas transformaciones opera en nuestras facultades sensitivas y

(1) *Tohfa*, cap. VII. Véase, sobre el origen neoplatónico y cristiano de esta doctrina islámica, a Wensinck, *Bar Hebraeus book of the dove* (Leyden, Brill, 1919), págs. 74-84 de su *Introduction*.

(2) *Tohfa*, cap. I, y *Tadbirat*, 231.

(3) *Anwar*, 15.

aprehensivas la manera de vivir, no dejarán de apreciar el alcance de este axioma que condiciona el logro de los más altos estados místicos (contemplación y amor) al ejercicio de la disciplina ascética (1).

Al hablar de la regla monacal (2) ya dijimos que la de Abenarabi, entendida como método ascético de las almas consagradas a la vida devota, se cifraba en cuatro prácticas de mortificación: silencio, aislamiento, hambre y vigilia. En repetidos pasajes de sus opúsculos, insiste, efectivamente, en este sencillo esquema, sin descender al análisis de sus cuatro términos (3). Escribía para iniciados, que no necesitaban de amplias explicaciones para penetrar el contenido de cada uno. El hambre y la vigilia facilitan la purgación de las pasiones del concupiscible—gula y lujuria—tanto como el aislamiento y el silencio mortifican las del irascible. En un curioso pasaje del *Amr* altérase sensiblemente este esquema de la mortificación, cuyos elementos, cuatro también, se enuncian bajo el pintoresco símbolo de las cuatro muertes: la blanca, que es el hambre; la roja, que es la contradicción de las pasiones; la negra, que es el sufrir con paciencia el dolor físico y moral; la verde, que se simboliza en la pobreza del hábito remendado (4).

Esporádicamente y como quien sólo intenta sugerir el recuerdo de temas ya familiares al lector, toca Abenarabi en sus opúsculos las materias atinentes a toda la ascética purgativa, y esto, ya porque eran vulgares en los medios devotos para los que escribía, ya porque abundaban los tratados, así elementales como magistrales, a que el lector podía recurrir; sobre todos, el *Ihía* de Algazel, cuya parte tercera desarrolla con minuciosidad escrupulosa cuanto se refiere a la corrección y enmienda de los vicios.

En cambio, presta Abenarabi atención algo mayor a catalogar las virtudes que deben brillar en el religioso. Sendos artículos del *Amr* y de la *Tohfa* están consagrados a su enumeración más o menos escueta, pero bastante siempre a insinuar, por su conjunto, cuál era el ideal de

(1) Cfr. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, I, 427; II, 348.
(2) Cfr. *supra*, III.
(3) Cfr. *Amr*, 83, 93; *Cunh*, 42.
(4) *Amr*, 109.

perfección a que Abenarabi aspiraba (1). Los solos nombres con que designa esas virtudes monásticas son una demostración convincente de su espíritu cristiano. Elijamos algunas de las más típicas entre el rico caudal de ambos catálogos (2).

Aunque en ellos aparentemente falte la virtud de la pureza o castidad, una de las más características de la ascética cristiana, va incluída de manera implícita en multitud de alusiones fugaces de los textos. Recuérdese cómo la regla monástica de Abenarabi prohibía el acceso a la clausura de los cenobios a las mujeres y a los jóvenes, siguiendo en esto las prácticas del monacato cristiano. Por otra parte, la modestia en la vista, celosamente recomendada, es un síntoma evidente de la preocupación que inspiraba a los ascéticos musulmanes la guarda de los sentidos para evitar las tentaciones de lujuria. Dígase lo mismo de las prohibiciones reiteradas en materia de gula, que para Abenarabi es la fuente principal de ese vicio: el religioso debe comer sólo lo necesario, absteniéndose de alimentos delicados y suculentos, refrenando el deleite sensual y prefiriendo los vegetales a las carnes. Es cierto, sin embargo, que la virginidad no aparece exigida; pero esto obedece a que la regla servía también para los seglares, que diríamos terciarios, a los cuales se les permitía la vida conyugal (3)

La abstinencia *(zohd)* es el primer grado de virtud ascética, que viene tras la penitencia. Su esencial contenido es el abandono voluntario de las cosas todas mundanas. Sigue en orden la desnudez *(tachrid),* cuyo valor técnico coincide exactamente con la virtud que San Juan de la Cruz llamará también siglos más tarde *desnudez de espíritu,* es decir, una ruptura de los lazos todos mundanos, un va-

---

(1) Cfr. *Amr,* art. 4.º, y *Tadbirat,* IX.

(2) El catálogo de las virtudes monásticas es muy numeroso, como arriba insinuamos, y difícil de formar completo, porque Abenarabi no las enumera de propósito y hay que entresacarlas de todos sus opúsculos. Sin pretensión de agotar la enumeración, he aquí las principales omitidas en el texto: mansedumbre, paciencia en la tribulación, gratitud a los beneficios divinos, esperanza, modestia en el mirar, compostura en el andar, vergüenza y temor de Dios, celo por su gloria, generosidad y desinterés, desprendimiento y austeridad, escrupulosidad de conciencia, alegre conformidad y resignación, etc.

(3) Cfr. *supra,* III y IV; *Mawaqui,* 104; *Anwar,* 16.

ciar el corazón de las cosas de acá abajo. Luego, la mortificación positiva de los gustos y opiniones propios, sacrificados por Dios con paciencia y mansedumbre, hasta lograr que el alma haga lo contrario de lo que el amor propio le dicte. Secuela de esta virtud es la caridad generosa y heroica, que pospone el personal derecho, con espontaneidad y prontitud, a los derechos del prójimo. La sincera y ciega confianza en la gracia de Dios viene después, pero concebida, no en el sentido vulgar de la esperanza, virtud del simple fiel, sino en este otro más sutil y alquitarado, propio de los místicos, que jamás se dejan desanimar por la desolación espiritual, sino que perseveran constantes en el combate ascético y en la oración, aspirando siempre a las moradas más altas, sin contentarse con los grados ínfimos de la perfección. La abnegación *(tawácol)*, el abandono en los brazos de la providencia, es la virtud cristiana de la santa conformidad del alma que, indiferente, todo lo resigna y deja a la voluntad de Dios, sin preferir por sí ni el bien ni el mal de las criaturas. La humildad, finalmente, es para Abenarabi el ápice más sublime de la escala de la perfección, que consiste en el sincero reconocimiento interior del alma, que se tiene por esclava, por cosa vil y despreciable a los ojos de Dios (1).

Este cuadro, que por las exigencias inexcusables de todo compendio carece de la vida y de la luz que le dan los textos originales, no ahorra al lector el recurso a las fuentes; pero basta, creemos, para vislumbrar en él los rasgos esenciales de la espiritualidad cristiana más auténtica, que es su modelo. Compáresele, efectivamente, con el resumen que Pourrat (2) nos ofrece de la enseñanza ascética de Jesús y de los apóstoles, y se advertirá cuán estrecho es el nexo que los une y cómo ambos coinciden en poner la esencia de la perfección en la renuncia a las cosas de este mundo por amor de Dios. Porque esta renuncia no es, como la de los estoicos, un fin en sí, sino un medio o condición del amor divino, de la caridad.

Dejando para su lugar oportuno el estudio de esta sublime morada

(1) Cfr. *Mawaqui,* 196; *Tadbirat,* 233.

(2) Pourrat, *op. cit.,* I, 1-56.

en lo que tiene de unión con Dios por el amor y la contemplación, la caridad además ofrece para Abenarabi, como para la espiritualidad cristiana, otra faceta, si no de tan altos quilates místicos, en sí misma, de enorme fecundidad para la vida social, que conviene poner aquí de relieve. Aludimos a la caridad fraterna, elemento indispensable de la perfección cristiana y fuente viva de las obras de misericordia. Abenarabi con morosa delectación se entretiene en sus opúsculos en analizar minuciosamente los variadísimos frutos de bendición que rinde el árbol de la caridad (1). Este análisis pone de relieve, a la vez, cómo no era para Abenarabi incompatible con la vida contemplativa la vida activa o apostólica, cuyas efusiones bienhechoras deben alcanzar a todas las criaturas, singular y preferentemente a los hombres, pero sin dejar de trascender hasta a los animales irracionales. El cuadro está trazado con tan tierna solicitud y cordial delicadeza, que podría sin dificultad pasar por una página franciscana. Ante todo, en las relaciones del religioso con las gentes del siglo, debe aquél superar la ley natural de la estricta justicia: no basta cumplir el precepto elemental que dice "quod tibi fieri non vis, alteri ne facias", sino que es preciso además ceder del propio derecho espontáneamente y someterse gustoso a lo que el prójimo quiera, como si la voluntad de éste fuese la voluntad de Dios.

Vienen luego las obras todas de misericordia corporales, que Abenarabi sutiliza hasta extremos no comunes: no basta practicar la limosna con generosidad inagotable, sino que además hay que servir personalmente al pobre, ayudando al fardero a llevar a cuestas su carga, cuidando al enfermo, guiando al extraviado, etc. El pobre debe siempre ser preferido al rico, aun en las muestras externas de urbanidad social. Un rasgo, por fin, delicadísimo da el último toque al cuadro: por las calles y caminos el religioso va apartando solícito cuantos obstáculos se oponen al paso del prójimo, piedras, zarzas, etc., a la vez que recoge los objetos todavía útiles para el pobre, como trapos, restos de comida, etc.

A las obras de misericordia corporales son también acreedoras las

(1) *Amr*, 80, 99, 100, 106, 108, 109, 111, 113; *Cunh*, 42, 49; *Tadbirat*, 236.

bestias, porque aunque carezcan de razón son tan criaturas de Dios como los hombres; pero éstos, además, habrán de recibir del religioso la limosna espiritual, cuyos efectos son variadísimos: ante todo se habrá de manifestar en el celo vigilante de la corrección fraterna, procurando con todo empeño evitar los pecados del prójimo con el consejo, la admonición y hasta la denuncia del pecador; pero todo ello debe ir inspirado en la más discreta e indulgente benevolencia con las personas, para evitar la tentación de orgullo espiritual en el corrector, el cual, caritativo y humilde, debe siempre pensar bien de su prójimo en general y hasta del pecador en el mismo acto de pecar, puesto que ignora si es o no acepto a los ojos de Dios; el humilde reconocimiento de su propia imperfección debe además hacerle creer que todos sus prójimos le superan en mérito; por eso le conviene guardar silencio y aun disimular las imperfecciones ajenas, poniendo en cambio de relieve lo que de bueno advierta en sus hermanos. Misión caritativa del religioso es también la de poner paz entre los hombres, reconciliándolos como hermanos; sufrir con paciencia por Dios las ofensas, injurias y asperezas de trato de sus prójimos; rogar por todos sin excepción, y finalmente hacer voto de sacrificarse por su salvación.

Inútil insistir en el sello cristiano de esta doctrina sobre la caridad: en su tono general y hasta en ciertas notas típicas es un eco fiel de los consejos evangélicos y de las prácticas del monacato cristiano oriental: todas esas obras de misericordia espirituales y corporales eran, en efecto, practicadas ya desde antes del islam por los cenobitas, con igual espíritu de caridad universal: la enseñanza religiosa y la predicación moral; el consuelo al triste y afligido; la visita y asistencia a los enfermos y encarcelados; dar de comer al pobre, curar al doliente, guiar al ciego, llevar a cuestas al paralítico, etc. Algunos monjes hasta llegaron también en este punto a extremos semejantes de efusión caritativa para con los animales más feroces: Teonas salía todas las noches de su retiro para dar de beber a las fieras del desierto (1).

---

(1) Besse, 448-453; 527-533.



CAPÍTULO VI

LOS MEDIOS PARA ALCANZAR LA PERFECCIÓN

Su enumeración general, coincidente con la de los ascéticos cristianos.—El plan de vida o distribución del tiempo.—El examen de conciencia.—Su concepto y su origen cristiano.—Su práctica en el islam oriental.—Su introducción en el islam español.—El examen particular, perfeccionado por Abenarabi.—Coincidencia con San Ignacio de Loyola.—La presencia de Dios.—Coincidencia de Abenarabi con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz en este punto.—Análisis del sentimiento de presencia.—Su práctica metódica.—La presencia infusa.—Cinco especies de oración, según Abenarabi.—Tardía introducción de la oración metódica en el ascetismo cristiano.—La oración litúrgica.—Sus precedentes monásticos.—Método de oración afectiva, según Abenarabi.—La meditación metódica en el islam.—El método de Algazel.—La doctrina de Abenarabi.—El ejercicio de la lectura meditada.

Agrupan bajo esta rúbrica general los modernos ascéticos cristianos todas aquellas prácticas de piedad y devoción que facilitan con su ejercicio asiduo el logro gradual de la perfección ascética y mística (1). Ni Abenarabi—huelga advertirlo—los enumera todos, ni tampoco trata de ellos *ex professo* bajo dicha rúbrica general. Coincide, sin embargo, con nuestros ascéticos en proponer la práctica de la mayoría de tales medios de perfección, a saber: el plan de vida; el exa-

---

(1) Véase, por ejemplo, a Scaramelli, *Directorio ascético,* t. I, y Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis,* pars. 5.ª, citados al efecto por el P. Francisco Naval en su *Curso de teología ascética y mística* (Madrid, 1914), parte 1.ª, cap. 3.º, pág. 62.

men de conciencia; el ejercicio de la presencia de Dios; la oración en sus varias formas de vocal y mental, lectura meditada, jaculatorias, contemplación, etc.; la elección de director espiritual y la mortificación corporal. Estos dos últimos medios ya han sido estudiados en párrafos anteriores (1).

El primero de todos, o sea, el plan de vida, coincide con la regla monástica, si se trata de los cenobitas; para los simples fieles que viven en el mundo consagrados a la vida devota, Abenarabi ofrece en su *Cunh* un esbozo de distribución de las horas del día, ocupadas todas entre las obligaciones de precepto y los ejercicios de piedad supererogatorios que deben llenar los ratos libres: lectura espiritual, examen, meditación, etc. (2). A este respecto, conviene recordar que alguno de los maestros de Abenarabi, como Ben Casum, de Sevilla, se imponía voluntariamente una distribución minuciosa del tiempo con prácticas devotas para cada hora (3). Quiere esto decir que el plan de vida, como medio de perfección, fué norma seguida por los ascéticos musulmanes, como por los cristianos, así dentro como fuera de los cenobios (4). Los restantes medios merecen mas detenido estudio. Y primero, el examen de conciencia.

La utilidad y eficacia de este ejercicio para la corrección de los vicios y la enmienda de los defectos espirituales es palmaria. Esencialmente se reduce a la triple operación de *prever* los peligros u ocasiones de pecar, *proveer* los medios y recursos de evitarlos, y *rever* final-

(1) Cfr. *supra,* III, IV y V.

(2) Cfr. *Cunh,* 43 y siguientes.

(3) Cfr. *Risalat al-cods,* § 7.

(4) No desciende Abenarabi, acerca de esta práctica, a los pormenores que Algazel, el cual en su *Ihía* (I, 228-242) dedica un tratado especial *(tartib al-awrad)* al plan de vida, así general para todo fiel, como particular para cada profesión (devoto, maestro, discípulo, artesano o jornalero y religioso contemplativo). El plan general otorga ocho horas al sueño entre el día y la noche e impone la obligación de dedicar en la primera parte de la mañana cierto tiempo a la meditación y a la preparación del examen de conciencia nocturno.

mente los resultados, favorables o adversos, de la lucha (1). Sin desconocer los precedentes estoicos de esta práctica (2), es innegable que al cristianismo corresponde la gloria de haberle dado carta de naturaleza en la vida ascética, metodizándolo con minuciosidad solícita. El P. Watrigant ha recogido una numerosa cantidad de pasajes pertinentes al examen de conciencia, espigándolos de entre los escritores ascéticos del monacato y de la patrología, orientales y occidentales (3). En todos ellos—San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Efrem, San Juan Clímaco, Casiano—adviértese netamente que, al recomendar este ejercicio, no piensan en el examen de conciencia que es el preámbulo indispensable de la confesión sacramental, sino que más bien se refieren a una práctica de devoción que ha de ser diaria: cada noche, antes de entregarse al sueño, el alma debe traer a la memoria el recuerdo de cuanto hizo u omitió durante el día pasado, para tomarse estrecha cuenta ante Dios de sus pecados y defectos y proponer la enmienda en lo futuro. Algunos comparan este examen con la cuenta de ingresos y gastos, de ganancias y pérdidas, que todo buen comerciante lleva a diario por escrito para el mejor éxito de su negocio, y recomiendan por eso añadir al ejercicio vespertino del examen o cuenta propiamente dicha otro matutino de previsión o presupuesto (4). De este símil debió pronto nacer entre los monjes el uso del cuaderno o librillo en que a guisa de *memorandum* inscribían diariamente sus faltas para facilitar con él el examen

(1) Véase en Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* (II, 288-289) el análisis certero de este ejercicio y su eficacia moral y religiosa.

(2) Léase, por ejemplo, a Epicteto en sus *Diatribas* (edic. Didot, pág. 174): "Considera quid ex iis, quae initio tibi proposuisti, tenueris, quid non; et quomodo alia te recordantem delectent, alia maerore afficiant; ac, si fieri potest, illa quoque recuperare stude, unde excidisti."

(3) Cfr. *De examine conscientiae juxta ecclesiae Patres...*, a P. H. Watrigant S. J. (Enghien, Belgique, 1909). Véase también a Besse, *op. cit.*, 74-75, y a Pourrat, I, 180.

(4) Así, por ejemplo, San Efrem, San Juan Crisóstomo y San Juan Clímaco, *apud* Watrigant, *op. cit.*, 9, 10, 11.

nocturno. San Juan Clímaco asegura en su *Escala del cielo* (1) que los monjes de Egipto acostumbraban a traer siempre consigo un librito colgado del cíngulo, en el cual anotaban hasta sus pensamientos, todos los días, siguiendo en ello los consejos de su santo fundador.

Ya en el siglo primero del islam aparece este mismo ejercicio del examen de conciencia, adoptado por los ascetas musulmanes. Hasan de Basora, casi contemporáneo de Mahoma, puesto que nace en 643 de J. C., habla ya en sus obras de un examen, previo a la acción. Un siglo después, Hárits es conocido por el sobrenombre de "el examinador de conciencia" *(al-Mohasibi)*, cabalmente porque cifra la perfección espiritual en su ejercicio (2). En el siglo x de nuestra era, la doctrina del examen entra de lleno ya en los manuales ascéticos: Abutálib de Meca le consagra un extenso capítulo en su *Cut al-colub* (3). Pero es Algazel quien en su *Ihía* (4) sistematiza la doctrina tradicional de sus precursores dedicando nutridas páginas a ponderar la excelencia y utilidad del examen, sus grados, las materias sobre que conviene hacerlo y el método práctico de realizarlo. De toda su doctrina nos interesa sólo resaltar aquí lo siguiente: 1.°, que Algazel, lo mismo que los ascéticos del monacato cristiano, concibe el examen de conciencia cual una adaptación a lo divino de la contabilidad mercantil, empleando exactamente igual símil que aquéllos; y 2.°, que con arreglo a las exigencias de este ejemplo, distribuye también su ejercicio en dos tiempos: el de la mañana, para prever y proponer, y el de la noche, para rever y exigir cuentas al alma de cuanto pensó, deseó, dijo, hizo u omitió durante el día. Añádase a esto que en su *Libro de la meditación* (5), al tratar de la que tiene por materia "los pecados

(1) Apud *Biblioth. SS. PP.* (edic. Delabigne, París, 1589), t. V, 333: "Ad cujus latus cum appensum cingulo brevem libellum conspicerem, didici eum quotidie cogitationes suas in eo notare... Nom solum autem illum, sed et alios quamplures id facere ibidem prospexi. Erat enim ut comperi patris sancti mandatum."

(2) Cfr. Massignon, *Essai*, 170, 215.

(3) Edic. Cairo, 1310 hégira, t. I, págs. 75-81.

(4) Edic. Cairo, 1312 hégira, IV, 281-304. Cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzâlî* (Beyrouth, 1914), pág. 90.

(5) Cfr. *Ihía*, IV, 310-311.

propios", aconseja para su más eficaz fruto el uso de un cuaderno o librito *(charida)*, en el cual el devoto inscriba el catálogo de los vicios y de las virtudes, a fin de ir sucesivamente suprimiendo mediante una raya cada vicio dominado y cada virtud lograda, a medida que el examen cotidiano de conciencia le certifique de ello. Un siglo después de Algazel, otro ilustre maestro *sufí* de oriente, El Sohrawardí, precisa todavía más este método del examen particular, en su libro titulado *Awárif al-maárif* (1), diciendo: "Toda palabra o movimiento, contrarios a la ley de Dios, producen en el corazón un punto negro... Por eso algunos *sufíes,* consagrados al ejercicio del examen de conciencia, escriben en un papel las distintas oraciones del día (2), y entre cada dos de ellas dejan un blanco; tan pronto como incurren en un pecado de maledicencia o de otro vicio cualquiera, hacen (en el blanco correspondiente) una raya; e inmediatamente que caen en una falta de palabra u obra, inútil para el alma, hacen un punto. De esta suerte pueden examinar sus pecados y defectos y evitar mediante el examen de conciencia los asaltos de Satán."

Del islam oriental pasó desde muy pronto esta práctica a la España musulmana: a principios del siglo x de nuestra era consta que ya la usaba y recomendaba a sus discípulos Abenmasarra de Córdoba, el cual, durante su permanencia en oriente, debió aprenderla en las escuelas *sufíes* de Dulnún el egipcio y del persa El Nahrachurí. En otro lugar hemos examinado al pormenor esta doctrina espiritual de Abenmasarra, y puesto de relieve el influjo extenso e intenso que ejerció en el misticismo hispanomusulmán (3). A través de los siglos perpetúase en Alandalus esta escuela, y de ella surge, en el xii, Abenarabi, que es su más insigne representante. Ahora bien, dos de los maestros de éste, Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Casum, iniciáronle, según confesión propia (4), en la práctica del examen particular y co-

(1) Edic. Cairo, al margen del *Ihía,* IV, 209.

(2) Es decir, las cinco partes en que se divide el día para la oración litúrgica.

(3) Cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela,* pág. 78.

(4) Cfr. *supra,* parte primera, I, y *Risalat al-cods,* § 7. Añádase *Fotuhat,* I, 275.

tidiano de conciencia *(mohasábat al-nafs)*, conforme al método mismo que hemos visto seguido en el oriente cristiano e islámico. Gracias a sus confesiones autobiográficas conocemos, pues, la importancia que Abenarabi daba a este ejercicio de piedad y la parte personal que tuvo en perfeccionarlo: sus maestros no anotaban en el cuaderno de examen más que las imperfecciones o defectos de palabra y obra en que podían haber incurrido durante el día; Abenarabi añadió las ideas, deseos y propósitos, dignos de corrección o enmienda, y, además, la intención con que los actos externos se realizan. El ejercicio comprendía dos partes, como en el ascetismo cristiano oriental: por la mañana, consignábanse en el cuaderno cuantos defectos de pensamiento, palabra y obra debía el devoto evitar; por la noche, antes de acostarse, traía a la memoria cuanto había hecho, hablado o pensado y cotejándolo con las notas del cuaderno veía en qué casos había ofendido a Dios, para imponerse la congruente penitencia acompañada de actos de arrepentimiento, o en qué casos había cumplido fielmente sus propósitos para darle gracias a Dios por ello. A estas indicaciones es muy poco lo que añade Abenarabi en sus opúsculos. Limítase en el *Amr* a definir el ejercicio del examen y a ponderar en el *Cunh* su utilidad espiritual (1).

"Adquiere la convicción—dícele Abenarabi al novicio—de que en el mundo no existe nadie más que El (Dios) y tú." (2). Este profun-

(1) Cfr. *Amr*, 108; *Cunh*, 45. Se ve, pues, que esta práctica, de origen cristiano bien antiguo, se propagó en dos direcciones: una, pasando al monacato musulmán oriental y occidental; otra, al monacato cristiano occidental. Así reaparece en San Ignacio de Loyola que la recomienda en sus *Ejercicios*. No puede, por lo tanto, asegurarse que éste necesitase copiarla del islam. Tal fué mi conclusión, hace veintisiete años, cuando desfloré el tema en mi *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana* (Zaragoza, "Rev. de Aragón", 1903). Massignon en su *Essai* (op. cit., pág. 53, nota 2) desnaturalizó mi pensamiento (por error, sin duda, en la interpretación de mis palabras) y me atribuyó la hipótesis de un plagio del examen particular, realizado de propósito por San Ignacio, como si éste hubiera tenido ante sus ojos una traducción del texto árabe de El Sohrawardí.

(2) *Tadbirat*, 232: وتحقق ان ما فى الوجود احدا الا هو وانت.

do pensamiento, tan semejante a aquel otro de Santa Teresa cuya mística elevación mereció de Leibniz los mayores elogios (1), es para Abenarabi la fuente de que mana el sentimiento de la divina presencia *(hodur)*.

Los caracteres psicológicos de este sentimiento no aparecen analizados con la claridad y penetración que merece su importancia dentro de la vida mística (2). Abenarabi se limita a mencionarlo de pasada en sus opúsculos, sin dedicarle un artículo especial; pero los tres o cuatro pasajes en que alude a la presencia de Dios bastan para barruntar algo de su contenido psicológico. Es, ante todo, un acto de fe, una creencia o convicción íntima de que en todo momento Dios dirige sus miradas al corazón humano; pero no en el sentido de que el alma, como todo ser, está siempre presente a la omnisciencia divina, pues en tal sentido aquel acto de fe versaría sobre un dogma teológico, especulativo; trátase más bien de miradas divinas de un singular carácter místico: ellas son el vehículo de las gracias de iluminación que Dios otorga al alma que bien le place, durante sus coloquios o tratos íntimos con El, y cuya eventual privación implica un abandono del alma por Dios (3). Otro de los sentimientos que va implícito en el de la divina presencia es un complejo de temor y vergüenza: convencida el alma de que Dios la está mirando, tiembla ante la perspectiva de su abandono, si no corresponde a las gracias recibidas, y se cubre de rubor al imaginar que Dios, escudriñando con su vista lo más íntimo del corazón, lo encuentre señoreado por alguien que

(1) En su *Discours de metaphysique,* § XXXII y en su carta (inédita) a Morell de 10 dic. 1696 *(apud* Baruzi, *Saint Jean de la Croix,* París, 1924, páginas 701-702): "Et quant à Sainte Thérèse... j'y trouvai un jour cette belle pensée que l'âme doit concevoir les choses comme s' il n' y avait que Dieu et elle au monde." Compárese esta otra sentencia, muy parecida también, de San Juan de la Cruz en sus *Avisos y sentencias espirituales* (núm. 345): "Vive en este mundo como si no hubiera más en él que Dios y tu alma." El texto de Santa Teresa *(Vida,* cap. XIII) dice así: "Hacer cuenta de que no hay en la tierra sino Dios y ella [el alma].

(2) Cfr. Poulain, *Les graces d'oraison* (París, 1906), capítulo V, páginas 65 y siguientes.

(3) *Amr,* 106.

no sea El (1). A la convicción de la mirada, añádese la sensación de cercanía o proximidad (2); pero no física o imaginativa, sino espiritual (3).

La práctica de este ejercicio no está restringida por Abenarabi a las horas en que el devoto hace la oración litúrgica o la meditación o cualquiera otro de los actos religiosos de precepto o de consejo. Si así fuera, confundiríase con el requisito de la atención e intención, indispensables para la validez y mérito espiritual de todo acto religioso. Antes bien, Abenarabi insiste con claridad en afirmar la necesidad de conservar la presencia de Dios en todos los momentos del día que queden libres entre las otras prácticas obligatorias y devotas, es decir, fuera de la oración propiamente dicha (4).

Dos medios prácticos aconseja usar para el logro de esta continua presencia de Dios: uno es el de rectificar en todo acto la intención pura y sincera de vaciar el espíritu de todo lo que no es Dios, hasta conseguir que esa intención se haga habitual (5); otro es la fuga o aislamiento, físico y moral a la vez, del mundo, porque la familiaridad o trato íntimo con Dios, que la presencia divina implica, exige el alejamiento de las criaturas, es decir, la soledad (6).

En su tratado del amor místico (7), habla también Abenarabi de una presencia divina que no es adquirida por los medios prácticos antedichos, sino gracia extraordinaria otorgada por Dios a las almas escogidas. Trátase, más bien que de *presencia,* de *representación* imaginativa o fantástica del Amado, bajo forma corpórea. De estas visiones, acompañadas de locución con palabras formadas, tuvo Abenarabi algunas, que en dicho pasaje describe: en los días en que tal presencia le sobrevenía, asegura le era imposible probar bocado, porque, al llegar a la mesa, veía al Amado de pie ante él, mirándole y diciéndo-

(1) *Amr,* 110.
(2) *Tohfa,* 3.
(3) *Tadbirat,* 232.
(4) *Cunh,* 43, 49.
(5) *Amr,* 86, 97.
(6) *Anwar,* 13.
(7) *Fotuhat,* II, 429.

le: "¿Comerás estándome viendo con los ojos?" No pertenece, por lo tanto, este fenómeno a la categoría, que ahora estudiamos, de prácticas instrumentales para lograr la perfección, sino más bien a la de los carismas de visión, que en su lugar oportuno habremos de estudiar.

Cinco son las especies de oración que Abenarabi describe o a las que fugazmente alude en sus opúsculos: la oración litúrgica obligatoria para todo fiel *(sala);* la lectura del Alcorán meditada, de mera devoción *(talawa);* la meditación propiamente dicha *(tafácor);* el canto religioso *(samáa);* y la contemplación adquirida mediante el ejercicio de "la soledad" *(jalwa),* que consiste en la repetida recitación de jaculatorias para evocar y conservar el recuerdo de Dios *(dzicr).*

Los historiadores de la espiritualidad cristiana han advertido, tras solícitas búsquedas, que hasta bien entrado el siglo XV todas las formas de orar empleadas por las más antiguas órdenes monásticas del oriente y occidente cristiano estuvieron reducidas o, mejor, basadas en la recitación del oficio divino: la rica variedad de ideas que la Sagrada Escritura ofrece en sus textos bastaba como pasto a las almas devotas para sugerirles sentimientos, pensamientos y deseos espirituales, sin que durante siglos creyéranse necesitadas de excogitar alguna forma nueva de orar, metódica y reglada. El mismo ejercicio de las jaculatorias, practicado asiduamente por los solitarios y cenobitas del oriente cristiano, basábase sobre textos breves, escriturarios en su mayoría. De meditación, propiamente dicha, tal y como se entiende y practica en nuestros días, no hay ni noticia siquiera, antes de dicho siglo XV. Eso sí: el rezo del oficio divino, la lectura de la Biblia y hasta el simple espectáculo de la naturaleza eran ocasión y materia de reflexiones devotas y de elevaciones espirituales para los monjes de aquellos remotos siglos; pero sin que un método fijo marcase las normas del trabajo mental, en lo atinente al tema o asunto, al proceso y al tiempo que hubiera de emplearse en la meditación. Lo único que las reglas monásticas recomendaban era, a este respecto, la perseverancia en la oración, pero en el sentido de que el espíritu debía de

estar ocupado continuamente en el recuerdo de Dios, durante los momentos de tiempo libre y en los consagrados al trabajo manual (1).

Veamos, por consiguiente, si de esta forma única e indiferenciada de oración pudieron nacer luego en el islam los diversos ejercicios que Abenarabi recomienda en sus opúsculos.

Aunque los islamólogos discutan el origen histórico de algunos de los ritos que implica la oración musulmana obligatoria, es innegable en conjunto su abolengo cristiano. Sus cinco horas canónicas, distribuídas entre el día y la noche, equivalen *grosso modo* a las cinco que también tenía el oficio divino entre los monjes de Siria y Mesopotamia en el siglo v de nuestra era; y los actos que cada oración comprendía, rezos, genuflexiones, postraciones, precedidos de ablución y realizados en dirección a la Meca, tienen también su precedente y modelo en ritos muy análogos de la plegaria judía y cristiana (2). Duchesne ha demostrado que la recitación cotidiana del oficio divino, introducida en la iglesia naciente como ejercicio devoto, exclusivamente propio de los ascetas seculares, pasa a ser progresivamente, primero, ley ritual común de todos los fieles, y por fin viene a convertirse en un deber *(officium)* u obligación exclusiva de los clérigos y monjes, a partir del siglo v, cuando por la relajación del fervor primitivo hubiera sido excesiva pretensión la de exigir a los seglares la asistencia regular diaria a las cinco horas canónicas en el templo (3). Ahora bien, cabalmente en esos siglos en que la oración ritual pierde en la iglesia cristiana su carácter de ley común del pueblo fiel, es cuando el islam la adopta con ese mismo carácter obligatorio, como si su fundador hubiese querido hacer de todo muslim un clérigo o monje de la iglesia cristiana, pues que a todos incumbe el precepto de recitar las cinco horas canónicas, dentro de la mezquita o fuera de ella, si sus obligaciones seglares no les permiten asistir al templo.

Abenarabi no presta grande atención a esta primera y elemental

(1) Besse, 319-354; Poulain, 38-43.

(2) Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam,* 12; Besse, 332-340; Duchesne, *Origines du culte chrétien* (Paris, 1908), 455.

(3) Duchesne, *op. cit.*, 458.

forma de orar, propia del común de los fieles, porque su propósito principal va enderezado a la formación espiritual de los devotos; pero no deja de sugerirles el método eficaz para elevar este ejercicio litúrgico al nivel de una contemplación incipiente, transformando los rezos vocales y los actos corpóreos que lo integran en una verdadera oración afectiva, mediante la atención y devoción (1): las potencias del alma, interiormente recogidas y orientadas hacia Dios, van aplicando a cada uno de los ritos prescritos el sentido místico que en ellos late y provocando emociones religiosas coherentes con aquel sentido, las cuales a su vez determinan a la voluntad a realizar los actos propios de las respectivas virtudes. Esta moción de afectos ofrece, pues, un interés singular para la historia de la psicología religiosa. Sin que pueda decirse que sea una oración metódica afectiva, del tipo de la beruliana, se empareja con ésta por su prurito de sobreponer el sentimiento al pensamiento. En ello Abenarabi había sido precedido ya por Algazel, que en su *Ihía* (2) consagra largas páginas a recomendar el espíritu de efusión afectiva con que deben practicarse los ritos de la oración litúrgica. Más sobrio Abenarabi, limítase a sugerir el estado de alma correspondiente a cada rito. He aquí escuetamente la serie de afectos provocados, cuyos meros nombres bastan para comprender la eficacia espiritual del método: sentimientos de humildad, dolor y vergüenza ante la presencia de Dios; pureza de intención de servirle como esclavos; propósitos de austeridad escrupulosa y de renuncia en el uso de las cosas criadas; sentimiento de abandono a la voluntad de Dios; afectos de alabanza, súplica, gratitud, etc.

En el siglo XI, Algazel había recogido ya en su *Ihía* toda la doctrina relativa a la meditación metódica, que los ascéticos enseñaban y practicaban desde los siglos primeros del islam. Hemos dicho que este ejercicio espiritual carecía de precedentes en el monacato cristiano. De aquí la importancia que para su historia tienen los precedentes islámicos, ya que hasta el siglo XV no aparecen en las órdenes monás-

(1) *Tadbirat,* 231-232.
(2) Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática, moral y ascética,* 347.

ticas del occidente cristiano los primeros esbozos de un método de meditar propiamente dicho (1).

El propuesto por Algazel (2) ofrece estrechas analogías con el que nuestros ascéticos llaman, desde el siglo XVI, "ejercicio de las potencias": primero, la memoria presenta al entendimiento la materia (palabras, ideas o hechos) de la meditación; este ejercicio preambular se llama, por eso, recuerdo *(tadzácor);* después viene la ponderación de las verdades o hechos recordados, que es el ejercicio de la razón o entendimiento, más práctico que especulativo, y que se llama consideración *(itibar);* por fin, la convicción, una vez formada, provoca emociones y propósitos en las facultades afectiva y volitiva; este último ejercicio constituye lo que Algazel llama fruto *(tsamara)* de la meditación. Varios esquemas o modelos de ésta propone el *Ihía,* propios para los principiantes y para los adelantados: aquéllos versan sobre los pecados propios y ajenos, las virtudes, los novísimos, etcétera; éstos, en cambio, tienen por asunto las perfecciones divinas.

Abenarabi, por su escepticismo místico, tenía que ser refractario al empleo de la meditación como ejercicio religioso. La razón es para él incapaz de evitar el error y la duda en la búsqueda de toda verdad. Mucho más expuesta a errar está para la investigación de las verdades sobrenaturales (3). Mas, por otra parte, la tradición ascética de los *sufíes* había adoptado, según acabamos de ver, la meditación metódica como ejercicio espiritual. El mismo Alcorán y los *hadices* o sentencias de Mahoma aconsejaban además el empleo de la razón discursiva *(tafácor, itibar)* para fomentar en el alma afectos, convicciones, deseos y propósitos saludables. Abenarabi procura conciliar la antinomia con esta hábil solución: debe emplearse la meditación, en la medida estricta que la aconseja Dios en su Revelación y limitada a los textos mismos del Alcorán que la recomiendan. Fuera de estos casos, meditar sobre Dios en sí mismo, o sobre las criaturas para elevarse a

---

(1) Poulain, 38-43; Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation methodique au quinzième siècle* (Enghien, Belgique, 1919).

(2) *Ihia,* IV, 304. Cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzâlî,* pág. 91.

(3) Cfr. *Caracteres generales de su sistema,* § 3.

Dios por inducción, o sobre Este para descender a las criaturas por deducción, antójasele a Abenarabi peligroso unas veces e inútil otras, porque entre las criaturas y el Criador no existe analogía alguna, sino, más bien, un abismo infranqueable de diferencias tan radicales y profundas, que ninguno de los dos términos—Criador y criatura—pueden sugerir a la razón por su respectivo concepto el contenido esencial del opuesto: si criatura es todo lo que no es Dios, buscar a Este por aquélla es empresa tan vana y absurda, como la contraria, es decir, el buscar lo que no es Dios por medio de Dios. Es además irrespetuoso el empleo de Dios como medio para lograr algo que no es El. Ni cabe imaginar que lo que se busca en Dios es Dios mismo, pues en tal caso el error es palmario y la contradicción evidente, pues el alma que pretende con su razón discursiva buscar en Dios a Dios mismo, parte del supuesto de que lo conoce (1). Todo este argumento, repleto de paradojas, tiende al mismo objetivo escéptico de su bien conocida negación del razonamiento en teología dogmática y moral. No había de exceptuar Abenarabi a la ascética y a la mística de su criterio general. Por eso, dejando la meditación razonada para los principiantes, reserva todas sus simpatías para el método de contemplación que él llama, según veremos, "ejercicio de la soledad".

A los novicios y a las gentes seglares que aspiran a la perfección recomienda la *talawa* o lectura espiritual meditada, que bajo cierto aspecto es también meditación metódica. Por eso la englobamos con ésta en un mismo artículo. Pocos son los pasajes de sus opúsculos en que a ella alude (2). El texto de lectura que recomienda es el Alcorán: sentado el devoto en el suelo y puesto el libro sobre el seno, sujetándolo con la mano izquierda, va pasando la vista sobre las palabras del texto que la mano derecha recorre, a la vez que lee pausadamente en alta voz, para mejor fijar la atención y desentrañar el sentido de cada palabra y de cada versículo. Pero la lectura, para ser saludable, debe ir acompañada de los sentimientos, afectos y propósitos que el texto

(1) *Fotuhat,* II, 304-306. Cfr. San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, § V; *Subida,* II, 11; *Noche,* I, 1.

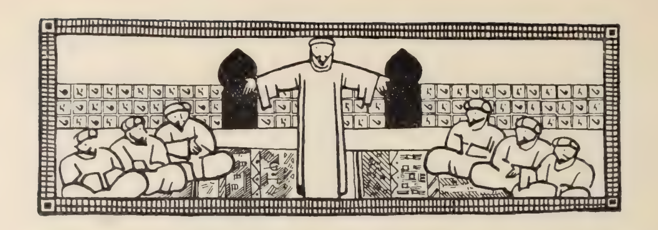
(2) *Cunh,* 44 y 53.

sugiera al alma, según su estado de conciencia, v. gr., actos de dolor, de súplica o plegaria de perdón, de gracias a Dios, de adoración, de humildad, de petición, de esperanza, etc.

No faltan tampoco en las obras de Abenarabi verdaderas meditaciones, del tipo clásico entre los ascéticos cristianos. Un ejemplo de ellas puede verse en el epílogo de su *Risalat al-cods,* la cual tiene por materia los beneficios divinos (1). Finalmente, de uno de sus maestros de espíritu más admirados, Mohámed b. Casum, de Sevilla, consigna con elogio la práctica diaria de este mismo ejercicio y los temas sobre que versaba la meditación más frecuentemente, a saber: la nada de las cosas de acá abajo; los inescrutables juicios de la providencia; la gloria del paraíso; la majestad divina (2).

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* IV, Epílogo.
(2) Cfr. *Risalat al-cods,* § 7.





CAPÍTULO VII

EL CANTO RELIGIOSO

Su práctica en el monacato cristiano.—Su adopción por el islam oriental.—Su tardía introducción en Alandalus.—La escena del canto religioso, pintada por Abenarabi: los oyentes, el cantor, las canciones, la emoción extática, el reparto del hábito.—Reprobación de este ejercicio por Abenarabi.—Sus censuras contra el canto religioso "con testigo".—Probable origen de estos ritos extraños al islam y al cristianismo.

Casiano en sus *Instituciones* nos ha conservado una pintura bastante minuciosa y viva de lo que era el coro monástico en los cenobios del oriente—Palestina, Siria, Mesopotamia y Egipto—durante el siglo v de nuestra era. Reunidos los monjes para este ejercicio religioso, cantaban tres salmos a dos coros, permaneciendo de pie; otros tres eran entonados por un cantor solo, mientras los demás monjes lo oían sentados y en silencio. A los salmos añadíanse lecciones y a veces himnos o cánticos que, al parecer, no eran bíblicos, sino de composición eclesiástica. Salmos, lecciones e himnos elegíanse acomodados al estado de ánimo de los oficiantes, atendidas las circunstancias del momento y el sentido de la letra, para mejor mantener el espíritu atento y excitar el fervor en los corazones. Ciertas plegarias, llamadas colectas, eran también improvisadas por un hermano para cerrar el oficio. En Egipto, el cuadro trazado por Casiano es todavía más pormenorizado y sugestivo: sentados los monjes en el coro, escuchan en

silencio al cantor que entona erecto un salmo, dividiéndolo, si es largo, en dos o tres porciones para no fatigar la atención; si abstraído por el fervor o distraído por la inexperiencia de su oficio, el cantor solista no se detiene cuando es preciso, el anciano, prior de la comunidad, le impone silencio dando un golpe en el asiento; a esta señal, levántanse los monjes y con los brazos extendidos hacen durante unos momentos oración mental y se postran en tierra luego para adorar a Dios en silencio; a una nueva señal del anciano, pónense otra vez en pie con los brazos abiertos; algunos, de pronto, por la vehemencia de la emoción religiosa, caen en éxtasis, al hacer la oración mental o durante la audición del canto, prorrumpiendo en gritos de alegría espiritual o de dolorosa compunción (1).

No es fácil precisar la época exacta en que un ejercicio religioso análogo a éste comenzó a introducirse en el islam; pero sí puede afirmarse que un *sufí* del Egipto, Dulnún el Misrí, fué de sus primeros propagadores, en los albores del siglo IX de nuestra era. Su linaje, extraño a la raza árabe, y el medio en que nació y se formó dan a ese hecho ya un valor de síntoma: nubio de raza, su pueblo natal, Ajmim (hoy Akmín) en la Tebaida, a la orilla derecha del Nilo, era la misma Latópolis de los griegos, cerca de la cual el anacoreta Palemón había formado en el ascetismo a San Pacomio, antes de que éste fundase en Tabena su primer grupo cenobítico, en el siglo IV de J. C., grupo del que puede decirse que arranca todo el monacato cristiano de oriente y occidente. Dulnún, además, fué un asceta giróvago y un místico contemplativo. La doctrina sobre los estados místicos *(ahwal)* y las moradas del alma *(macamat)*, que Dulnún fué el primero en sistematizar, sonaba en los oídos de sus correligionarios a innovación, porque carecía de precedentes en el islam (2). Exactamente esta misma fué la opinión que mereció en el islam el ejercicio del canto religioso *(samáa)*, del cual Dulnún fué también, como hemos dicho, uno de los primeros propagadores. Es éste otro síntoma, que se añade al anterior, para presumir que su origen debe ser buscado fuera del islam.

(1) Cfr. Besse, 340, 347-349; Pourrat, I, 207.
(2) Cfr. Asín, *Abenmasarra*, op. cit., 148-154, y Massignon, *Essai*, 184-191.

La oración litúrgica prescrita por Mahoma era, efectivamente, una mera recitación de versículos alcoránicos, emitida en voz baja y desnuda de todo accidente musical. El canto religioso, por el contrario, era, como vamos a ver, una especie de concierto vocal en el que un cantor o solista *(cawal)* entonaba en alta voz, bien textos alcoránicos, bien trozos en prosa o verso, como temas de meditación, aptos para provocar en el alma la emoción extática. Basta esta sencilla antítesis para reforzar las sospechas, que se acentúan más cuando la escena de las sesiones de canto religioso es evocada por Abenarabi con cierto pormenor en sus opúsculos.

Ante todo, conviene resaltar la extrañeza que en su ánimo despertó el espectáculo, al conocerlo *de visu* en el oriente. Era muy natural su extrañeza, porque tal ejercicio no parece que fuese usual entonces en la España musulmana: en ninguna de las cincuenta y cinco biografías que de sus maestros traza en la *Risalat al-cods* apunta, ni una vez siquiera, la más fugaz alusión al *samáa* o canto religioso (1). Varios siglos más tarde, en el XIV de nuestra era, un teólogo granadino, Ibrahim b. Musa el setabense (2), condenaba todavía como innovación reciente, de origen extraislámico, las sesiones nocturnas de ciertos *sufíes* o faquires *(focara)*, en las que un solista recitaba con entonación melódica una sección del Alcorán, como preludio de un canto coral de letanías, sostenido al unísono y en alta voz alternativamente por la comunidad, dividida en dos coros, para terminar con poesías cantadas a son de flauta, cuyo ritmo era acompañado de baile y de golpes de pecho, para provocar el éxtasis. Estas ridículas y es-

---

(1) Un siglo antes que Abenarabi, el *sufí* español Abubéquer de Tortosa († 1126 de J. C.) habla del canto religioso (sin aludir tampoco a España) para censurarlo, lo mismo que Abenarabi. El caso de ambos es idéntico, pues también el Tortuxí abandonó su patria en su juventud, para residir en oriente, donde murió. Las censuras del Tortuxí no aparecen en su libro de política, *Lámpara de príncipes* ("Sirach al-moluc"), sino en el titulado *Kitab al-hawadits wal-bidaa* (Ms. 5341 de la Bibl. Nac. de Madrid, f.° 117 v.°-119 v.°

(2) Murió el año 790 de la hégira (1388 de J. C.). Su obra principal, de la cual extraemos la noticia citada, es la titulada *Al-Itisam* (edic. Cairo, 1913 de J. C.), en tres tomos. Cfr. I, 357 y siguientes.

pectaculares excrescencias del primitivo ejercicio no parece que se le hubieran sobreañadido aún en la época en que Abenarabi lo conoció al llegar a oriente. Las minuciosas descripciones que del *samáa* nos ha conservado en el *Amr* (1) sugieren más bien que el ejercicio del canto religioso conservaba todavía los rasgos esquemáticos esenciales de las sinaxis o congregaciones conventuales que Casiano describía en el siglo v y que al principio de este artículo hemos transcrito en resumen.

Intentemos evocar la escena, a la vista de las descripciones de Abenarabi. Un recinto, cerrado a los profanos, es el lugar en que la sesión de canto religioso se desarrolla: sólo los iniciados en la vida mística, es decir, los *sufíes* profesos, son a ella admitidos; exclúyense cuantos no siguen la misma regla de la comunidad allí reunida y los novicios o aspirantes cuya prematura formación espiritual los incapacita para la experiencia de los altos estados místicos; *a fortiori* se les niega el acceso a los seglares y a los mismos religiosos que, por refractarios a la práctica de este ejercicio, deban ser considerados también como profanos. Excepciones eventuales danse, sin embargo, para con los novicios, los que son admitidos cuando el maestro así lo decide. Las exclusiones no obedecen tan sólo a motivos esotéricos de una cierta disciplina del arcano, sino también—parece—a razones de psicología mística que Abenarabi apunta: para evitar que la presencia de espíritus profanos o que, aun siendo iniciados, no comulguen en las mismas ideas, sentimientos y aspiraciones, pueda turbar las almas de los oficiantes e impedirles, por distracción, preocupación o reserva, lograr el recogimiento indispensable para la meditación y la emoción religiosa.

Vestidos con su hábito ordinario, siéntanse todos en el suelo, presididos por el anciano *(xeij)* o prior de la comunidad. Sólo uno de los hermanos permanece de pie: el cantor o solista *(cawal)* que ha de entonar el canto religioso. No siempre cuentan las comunidades, entre sus miembros, con un cantor experto, y entonces recurren a personas extrañas, ya sean religiosas, ya sean del vulgo profano, que reúnan

---

(1) *Amr*, 88, 95, 100-104. Cfr. *Tadbirat*, 237 y *Risalat al-cods*, I-II.

las condiciones técnicas de voz y de arte, aunque para ello haya que romper con la rígida disciplina del arcano. Al asalariado cantor, en tales casos, cólmasele de obsequios para que ponga en el desempeño de su oficio todo el fervor y esmero que espontáneamente pondría si fuese miembro de la comunidad.

En toda hipótesis, la iniciativa en la elección de los cantos corresponde al cantor: los oyentes no le piden que entone una canción determinada, ni aun en el caso de que las elegidas hasta entonces carezcan para ellos de la intensidad emotiva que apetecen. El prior, en tal caso (o bien si nota en el cantor negligencia o hastío), le hace callar, y la comunidad entretanto sustituye el canto religioso con letanías o jaculatorias, recitadas al unísono rítmicamente, o guardan silencio entregados a la meditación. El repertorio de las canciones es rico y variado: en su mayoría son poesías eróticas, transportadas en sentido alegórico a lo divino, en las que se canta la unión amorosa del alma con Dios; pero no faltan versos ascéticos, de tema desolador y triste, para mover los corazones a penitencia y dolor, v. gr., la muerte y sus terribles agonías, lo caduco de esta vida de acá abajo, los episodios tremebundos del juicio final y las penas del infierno.

De pronto, la devoción sensible, provocada por las ideas que la canción sugiere, comienza a hacer sus efectos: uno de los hermanos, como movido por un resorte, yérguese en medio de la comunidad, arrobado por el éxtasis, y se queda de pie inmóvil o prorrumpe fuera de sí en frases enigmáticas y audaces. La comunidad entera levántase entonces, siguiendo el ejemplo del hermano extático, hasta que pasado el trance vuelve éste a sentarse y tras él todos, para reanudar el ejercicio interrumpido. A veces, la comunidad sigue sentada, sin inmutarse ni abandonar su tranquila actitud, aunque un hermano surja con todas las apariencias del rapto. Es que advierten, sin el menor asomo de duda, que los síntomas del éxtasis auténtico, la insensibilidad total señaladamente, faltan, y rehusan por ello cooperar a la simulación de los favores divinos. A menudo, sin embargo, aun convencidos de que el éxtasis no es auténtico, levántanse unánimes con el que se yergue, cuando se dan cuenta de que éste, sin haber perdido la conciencia, in-

tenta con su erección, no simular hipócritamente el trance, sino tan sólo provocarlo sinceramente.

La exaltación física, fruto a las veces del rapto extático, engendra en el sujeto movimientos descompuestos, y el hábito o cualquiera de las prendas que viste caen al suelo. Una escena, insospechada por lo peregrina, desarróllase al punto: el cantor interrumpe su canto y se apodera del hábito que el arrobado dejó caer en el trance y que toda la comunidad se disputa poseer como reliquia preciada del favor otorgado por Dios al extático. Estamos en presencia de un fenómeno que denuncia por sus esenciales rasgos una filiación monástica cristiana: los santos patriarcas del eremo, San Pablo, San Antonio y a imitación suya los monjes todos, transmitíanse como precioso legado el hábito que vistieron en su vida devota y que simbolizaba por ello sus virtudes y austeridad. Cenobitas y pueblo se disputaban sus reliquias y las prendas que con su uso habían santificado (1). También el extático es un muerto al mundo: su alma sale del cuerpo para unirse con Dios. Tal parece ser el sentido esotérico que late bajo la extraña ceremonia descrita: los hermanos se distribuyen el hábito, como signo de bendición, para participar de los méritos de quien por el éxtasis ha recibido los favores divinos. Mas en el reparto corresponde al cantor la primacía, ya que él fué el instrumento de la muerte mística del raptado. El elige primero su parte y la comunidad se queda con el resto, salvo el caso en que el éxtasis, por declaración del sujeto, no hubiera sido provocado por la emoción del canto, sino debido más bien a su personal meditación religiosa.

Esta desconcertante mixtura de sinceridad mística y de exhibicionismo espectacular, de espontaneidad espiritual y de calculado ritualismo en la reglamentación del canto y del éxtasis provocado por él, son ya síntomas muy verosímiles de degeneración que alteran la esencia del ejercicio monástico primitivo. Abenarabi, formado en España, en un medio ascético más austero y refractario a todas esas hiperestesias aparatosas, no oculta el hondo disgusto que le produjo su espectáculo. Y eso que prescinde de otras corrupciones del canto religio-

(1) Cfr. Besse, 251, 253, 546.

so, usuales también en oriente, tales como el aplauso rítmico, el baile y el desgarramiento del hábito en el paroxismo del trance. Todas estas muestras externas de la devoción sensible, las que Abenarabi repudia y las que calla, eran excrescencias sobreañadidas al neto esquema cristiano, algo así como la hojarasca ornamental del barroco que oculta y deforma las severas líneas del sobrio estilo clásico. Para Abenarabi, como para los grandes maestros de la espiritualidad islámica y cristiana, lejos de ser síntomas de la unión transformante, son más bien prueba irrefragable de alejamiento de Dios. Aun en el caso excepcional de la sinceridad del sujeto, revelan apego a los favores divinos, que no son Dios mismo. Y al estudiar las normas del discernimiento de espíritus, rotundamente afirmará que tamañas perturbaciones orgánicas obedecen a tentación y aun a obsesión diabólica, más que a inspiración angélica o divina. Por eso insiste con monótona reiteración en el veto de este ejercicio, respecto de los novicios y hasta respecto de los profesos que todavía no han alcanzado la meta de la perfección. Mientras el alma sensitiva no ha sido domeñada por el espíritu, late siempre el peligro de la sensualidad, que busca hambrienta su pasto en la devoción sensible, a expensas de la espiritual ansia de solo Dios, meta de la vida mística. Este principio básico de la espiritualidad cristiana, que prefiere la desolación y la aridez a las efusiones consoladoras del alma, es, como veremos oportunamente, un legado precioso del monacato oriental, que celosamente guardaron en el islam algunas órdenes, singularmente la de los *xadilíes* españoles, herederos en éste, como en tantos otros puntos, de Abenarabi y de su escuela. No sólo es reprobable todo ese aparato escénico de risibles ritos, sino hasta el simple uso de los poemas y de la música: la rítmica prosa del Alcorán, recitada pausadamente, es siempre preferible para Abenarabi al verso erótico cantado, grávido de sugestiones libidinosas, difíciles de sortear, o propenso, cuando menos, a fomentar en el alma el apetito de la devoción sensible.

Censuras mucho más vivas todavía le merece otra corruptela introducida de reciente en este ejercicio religioso: la que se llama "el canto con testigo" *(samáa bi-xáhid)*. A pesar de las reiteradas prohibiciones

que vedaban a los novicios el acceso a las sesiones de canto religioso, maestros indiscretos los admitían a menudo, mezclados con los profesos. Su presencia venía a añadir un estímulo más de sugestión peligrosa a la letra erótica de las canciones. *Sufíes* hubo que osaron hipócritas justificar esta corruptela con falaces pretextos místicos: la contemplación platónica, durante el canto, de la belleza física de aquellos jóvenes, pretendían servirles como de medio evocador para despertar en el alma un vislumbre de la inefable belleza de Dios, y en la peor de las hipótesis la tentación libidinosa, vencida antes de llegar al consentimiento, representaba para ellos un mérito ascético loable a los ojos de Dios. Abenarabi fustiga duramente tamaña osadía e invoca en apoyo de su anatema la autoridad del Coxairí que en su *Risala* censuraba ya acremente esa costumbre, preñada de peligros espirituales (1).

Estamos bien lejos de la sobriedad y austera pureza del ejercicio del canto monástico, tal como Casiano lo describía. Poesías eróticas, música instrumental, baile, aplauso, éxtasis simulado o artificialmente provocado: todos estos rasgos desnaturalizan su esencia, a la vez que complican la simplicidad de su rito. ¿De dónde vinieron estos elementos extraños, incompatibles con la austeridad del culto musulmán, todavía más que con la del culto cristiano? Como hipótesis, valga insinuar la sospecha de una hibridación *yogui*. El islam penetró desde el siglo x de nuestra era en la India. El culto brahmánico y singularmente la doctrina mística del *Yoga* o unión del alma con Dios había tomado entre sus adeptos caracteres de método hipnótico para provocar el éxtasis, mediante prácticas extravagantes de índole muy variada,

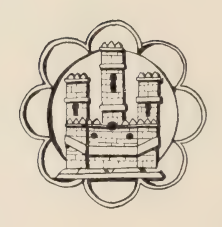
---

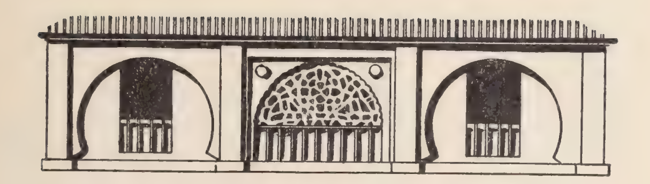
(1) Abubéquer el Tortuxí, en su antes citado libro (Ms. 5341 de la Biblioteca Nac. de Madrid, f.° 117 v.°), describe y censura esta corruptela del canto con testigos, añadiendo que los *sufíes* que lo usan adornan al joven imberbe con ricas joyas y elegantes trajes, para que la contemplación de su hermosura les sirva, durante el canto, de indicio de la hermosura del Creador.

Todavía en el siglo XVIII de nuestra era persistía el rito. Cfr. Schreiner (*Z D M G,* 1898, III, 477): "Se permiten bailar, cantar y mirar sin pudor al joven imberbe, bello y agraciado, porque dicen: "En éste habita o reside uno de los atributos de Dios y por eso lo amamos y abrazamos."

entre las que no faltan el canto y la danza (1). En el ejercicio devoto de la *soledad*, que a continuación estudiaremos, habrá ocasión de reforzar esta hipótesis.

(1) Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (París, Colin, 1904), págs. 362, 426.





CAPÍTULO VIII

LA ORACIÓN DE SOLEDAD

Su práctica en el monacato cristiano.—Su adopción por el islam: el ejercicio del retiro espiritual o *iticaf*.—La oración de soledad, según Abenarabi.—Sus requisitos previos de aptitud remota.—El método práctico de su ejercicio.—Probable origen indio del rito.—Proceso psicológico de la oración de soledad.

El fervor de los monjes orientales, singularmente los del valle del Nilo, aunque sin excluir los de Siria, Mesopotamia, Palestina y Calcedonia, ideó antes del siglo V de nuestra era un género de vida solitaria, consagrada a la contemplación, cuyos profesos llamábanse reclusos o solitarios. Un noviciado previo, pasado en el cenobio, era indispensable para entregarse sin peligros a esta nueva vida eremítica. El maestro o prior del cenobio autorizaba entonces al monje para aislarse de la comunidad, bien encerrándose en una celda estrecha, baja de techo y retirada al fondo del cenobio, bien apartándose por completo de lugares habitados, para buscar en el desierto algún insospechado escondrijo, una cisterna seca, un sepulcro abandonado y vacío, una caverna, una pobre choza. Para mejor evitar las visitas y con ellas todo peligro de vanidad espiritual, la puerta de acceso se obstruía tras un muro o se cerraba herméticamente: sólo una pequeña ventana abríase al exterior para recibir la comida indispensable. El recluso se abstenía de toda salida que no le fuese necesaria físicamente; en me-

dio de un silencio sepulcral, roto tan sólo por el eco monótono de plegarias breves, isócronamente reiteradas, consagrábase a la contemplación (1).

El islam conoció desde muy pronto un ejercicio de devoción voluntaria, practicado por el común de los fieles, que se parece bastante a esta *soledad* monástica. Se llama *iticaf* o retiro espiritual. Tradiciones más o menos auténticas circularon, a guisa de testimonios, que acreditaban su origen revelado, como práctica introducida por el mismo Mahoma; pero el texto alcoránico no lo recomienda o aconseja en términos explícitos ni con alusiones que fundadamente autoricen la pretendida paternidad mahometana. El método ritual de su ejercicio pasó, no obstante, a los manuales de derecho canónico, al lado y como apéndice de dos preceptos litúrgicos (ayuno y oración), a causa, sin duda, de que está constituído, como vamos a ver, de una combinación de ambos.

En todo tiempo del año, más meritoriamente en la decena final del mes de *ramadán,* consagrado a la penitencia y al ayuno, cualquier simple fiel de los que viven en el siglo se resuelve, a veces con voto religioso, a abandonar su casa, familia y negocios, para recluirse durante uno, tres o diez días en una mezquita, a fin de dedicarse en el retiro más holgadamente a una vida devota que esencialmente consiste, aparte de la intención general de servir a Dios, en guardar castidad perfecta, aislamiento absoluto y el ayuno ritual muslímico, que, como es sabido, veda toda comida y bebida mientras el sol está en el horizonte. Añádense a estos actos de privación o mortificación—negativos—, otros positivos de lectura alcoránica, oración y meditación (2).

El *iticaf* o retiro espiritual ofrecía, pues, a los seglares ocasión propicia para imitar temporalmente la vida religiosa de los devotos que vivían apartados del mundo. Es, por lo tanto, en el islam, una imita-

(1) Cfr. Besse, 36-43; 323; Pourrat, I, 160, 434.

(2) Este método se puntualiza, en forma muy parecida a la que damos aquí en resumen, por todos los manuales de derecho islámico. Cfr. *Sommario del diritto malechita di Halil ibn Ishaq* (trad. Guidi) I, 227. Milano, Hoepli, 1919. Item Averroes, *Badaya,* 184-187.

ción tan palmaria de la vida monástica, como lo son en la iglesia católica los ejercicios espirituales que los simples fieles practican durante una o varias semanas en un monasterio, convento o templo, singularmente al fin de la cuaresma.

Pero el *iticaf,* además, se practicó en el islam por los *sufíes* en una forma más rigurosa y habitual, que tomó el nombre de *soledad* o *jalwa,* y cuyo método ofrece pormenores de analogía, todavía más estricta que el *iticaf,* con la vida de los reclusos o solitarios del monacato cristiano. Abenarabi lo describe en dos de sus opúsculos, *Tohfa* y *Anwar,* que son, como vimos, de los redactados en oriente, después de su salida de España. Los ascéticos hispanomusulmanes no conocían o, al menos, no practicaban este método, si hemos de juzgar por el silencio que guardan respecto de él. Las reservas y precauciones con que Abenarabi procede al recomendar su uso comprueban que, para él como para los ascetas españoles, se trataba de algo exótico, cuya eficacia espiritual no estaba garantizada por tradicional experiencia. No lo reprueba, sin embargo, como vimos condenaba el canto religioso; pero si transige con él y hasta lo recomienda, es tan sólo para los que aspiran a la contemplación más alta, que es patrimonio de una exigua minoría. Al director espiritual incumbe, pues, la responsabilidad de esta selección, porque no todo novicio ni muchos profesos reúnen las dotes indispensables de temperamento, espiritualidad y sólida instrucción. Son, en efecto, necesarias ciertas condiciones de aptitud remota y de preparación próxima para su eficacia (1).

Ante todo, el ejercicio de la oración de soledad preexige una total purgación del alma, mediante la disciplina ascética, porque sin previa mortificación no se logra la iluminación, que es el fruto de la soledad. Ni basta tampoco esta aptitud, meramente negativa, que el método purgativo engendra; es además preciso haber dado ya los primeros pasos positivos en el camino de la perfección, mediante el logro de tres virtudes: abstinencia *(waraa),* austeridad *(zohd)* y abnegación o abandono en Dios *(tawácol).* Esta última morada, esencialmente cris-

(1) Cfr. *Tohfa,* 8-9; *Anwar,* 13-17.

tiana, es para Abenarabi indispensable, como puerta que da acceso a la oración de soledad, para recibir las luces de lo alto que son su fruto. Pero aun entonces cabe ilusión en el sujeto, si éste no está bien dispuesto para recibirlas, discernirlas y aprovecharlas: las almas de temperamento imaginativo, de fantasía desenfrenada, se ven expuestas a tomar por iluminación divina lo que sólo es efecto de su mental desequilibrio, ya sea éste ingénito y connatural a su propia complexión, ya adquirido por imprudentes excesos en la disciplina ascética; por eso Abenarabi recomienda al devoto que haya de entrar en la soledad una discreta templanza en la nutrición, que debe ser vegetal, evitando todo exceso, así en el hambre como en la hartura, para precaver el peligro de trastorno mental. Una sólida instrucción teológica es también indispensable, porque para discernir con tino los estados anormales que al alma sobrevienen en la soledad, no basta un cualquier elemental conocimiento de psicología mística, sino un profundo y sutil análisis de las inspiraciones, capaz de distinguir las ilusorias de las auténticas, y, dentro de éstas últimas, las diabólicas, las angélicas y las divinas. De aquí que Abenarabi aconseje que no entre en la soledad el devoto de temperamento imaginativo y deficiente instrucción espiritual, sin la guía de un experto y docto director de almas, el cual aplique en cada caso las normas para el discernimiento de espíritus, que en su lugar oportuno explicaremos.

A estos requisitos de aptitud remota añádense otros de preparación próxima, que constituyen propiamente el método práctico de la oración de soledad. Siendo el fin esencial de este ejercicio la unión con Dios por el aislamiento, así físico como espiritual, dos medios inexcusables hay que utilizar para lograrlo: es el primero, el físico, la reclusión en celda aislada, estrecha y oscura, que evite toda distracción de los sentidos; es el segundo, el espiritual, el recogimiento interior del alma que facilite la concentración del espíritu en el pensamiento de solo Dios, vaciándolo de toda idea, imagen y deseo que puedan disipar o turbar la atención. Puesto ya el devoto en la presencia de Dios, con los sentimientos de la más profunda humildad y respeto, y previa la ablución ritual que es de rigor para la oración

litúrgica, prepárase al ejercicio con un acto de dolorosa contrición, seguido de otro de abandono o dejamiento en las manos de Dios. Siéntase seguidamente en medio de la celda en dirección a la alquibla, según el rito de la oración litúrgica. Con los ojos cerrados, para mejor conservar el espíritu recogido, y las manos puestas sobre las rodillas, comienza a recitar una jaculatoria breve cualquiera. Abenarabi recomienda como más eficaz la primera de las dos partes que integran la fórmula de fe islámica: "No hay Señor, sino Dios", pero proferida en dos tiempos, correspondientes a los dos incisos de que consta: el primero, "No hay Señor", vacía el alma de toda imagen, idea y deseo de las cosas que no son Dios; el segundo fija y concentra todas las energías espirituales del sujeto en Dios solo, preparándolo a la contemplación extática (1).

Hasta aquí, difícilmente cabría encontrar en el método de Abenarabi diferencias notables, respecto del usado por los monjes clausurados del oriente cristiano que al principio describimos. Tan sólo los aditamentos rituales—ablución y orientación—disfrazan con ropaje islámico la antigua práctica monacal. La repetición de oraciones breves o de jaculatorias, consistentes en pocas palabras o en el solo nombre de Dios, coincide también con la análoga práctica de los solitarios cristianos del oriente y la de nuestros místicos del siglo XVI (2). Pero hay algo más: la emisión rítmica y cortada de los dos incisos de la jaculatoria va acompañada de isócronos movimientos de la cabeza y tronco, que se inclinan y yerguen alternativamente al proferir cada uno de ambos, de modo que el primero se pronuncie con la cabeza

---

(1) En *Anwar,* 15, recomienda Abenarabi una jaculatoria más breve todavía: la sola palabra *Alá* (Dios) para lograr la concentración del espíritu.

(2) Véase, por ejemplo, a Fr. Jerónimo de la Madre de Dios, confesor de Santa Teresa, que dice en su *Peregrinación* (266, 291): "He hallado gran fruto en las oraciones vocales que llaman jaculatorias, especialmente en las palabras del *Pater Noster,* que se pasaban muchas horas repitiendo con la boca "sanctificetur nomen tuum", teniendo en el corazón el deseo de lo que allí se encerraba." *(Ibid,* 269): "Acaescido me ha en esta sola palabra *Dios*..., hallar el alma tan gran henchimiento y satisfacción, que no quería ni podía salir a otros pensamientos, y luchar con solo aquél, hasta alcanzar la bendición... porfiando en muchas horas."

baja, cual si la frase negativa "No hay Señor" fuera emitida debajo del ombligo, y la frase afirmativa "sino Dios" como extraída del corazón.

Esta peregrina gimnasia rítmica de los miembros, extraña a toda la tradición cristiana, denuncia además un origen que tampoco es musulmán. Inútil buscarle precedentes entre los monjes de Egipto o de la Siria. Más inútil aún intentar encontrarlos en las auténticas tradiciones del islam primitivo. Pero el islam penetró en la India—ya lo dijimos al estudiar el canto religioso—y mutuas interferencias de contagio entre aquél y las religiones indígenas aparecieron muy pronto. La doctrina védica de los *Upanishad* ponía la meta de la perfección y de la felicidad en la concentración del espíritu por eliminación de toda idea que no sea la del Ser Absoluto, y los adeptos del sistema *yoga* practicaban para llegar a esa meta un cierto método de autosugestión hipnótica, muy semejante al prescrito por Abenarabi: sentado el *yogui* en cuclillas, inmóvil, con la vista fija y la atención puesta en la sílaba *om*, nombre esotérico de Brahma, caía en éxtasis por pérdida de la conciencia. Una disciplina del aliento, verdadera gimnasia rítmica de la inspiración y espiración, era practicada por Patanchali para llegar al mismo término. Samarcandí en el siglo XIII realiza en su *Amratkund* la hibridación árabe de esta disciplina extática de los *yoguis* con el método *sufí* de la oración de soledad. Y es altamente sintomático que en ese libro se cite a Abenarabi como autoridad para dar valor islámico a la imitación (1).

El mecanismo psicológico de la oración de soledad se reduce, según Abenarabi (2), a un proceso de memoria *(dzicr)*, primero, verbalista, y al fin, intelectual: al principio del ejercicio, la memoria imaginativa representa al alma la forma de la palabra, oral o escrita, cuyo recuerdo conserva, tras su audición o visión, respectivamente; pero pronto, esa remembranza material y figurada se eleva a la condición

(1) Cfr. Chantepie, *op. cit.*, 351, 362; Massignon, *Essai*, 42; *Journal Asiatique* (oct. dic., 1928): Yousof Husayn, *La version arabe de l'Amratkund.*—Por otra parte, consta que Abenarabi trató a los ascetas indios. Cfr. *Mohadara*, II, 23.

(2) *Fotuhat*, II, 200.

de recuerdo ideal, sin formas ni imágenes, que ya no es función de la memoria fantástica, sino del corazón, que logra lo que deseaba, es decir, un aumento de ciencia, un repentino esclarecimiento del sentido ideológico latente bajo la imagen primeramente recordada. Este esclarecimiento no ha de ser fruto de la razón discursiva, sino mera secuela del recuerdo, ayudado por la iluminación divina. Por eso Abenarabi excluye de la oración de soledad a cuantos pretendan entrar en ella con el simple objeto de discurrir filosóficamente sobre temas teológicos con mayor claridad y lucidez, pues no buscan en Dios la luz, sino en su propia razón discursiva. Por igual motivo reprueba la conducta de los que entran en la oración de soledad en busca de la devoción sensible, pues las consolaciones, como en general los favores divinos (visión, contemplación imaginativa, etc.) no deben ser apetecidos por sí mismos, ya que son velos que ocultan a Dios.





CAPÍTULO IX

LOS ESTADOS, LAS MORADAS Y LOS CARISMAS

En qué difieren y coinciden los estados y las moradas.—Su esencia común y su causa.—Teoría de las moradas, según Abenarabi y sus precursores islámicos.—Abolengo cristiano de esta teoría.—El milagro y el carisma en la teología islámica.—Doctrina de Abenarabi.—Carismas exteriores e interiores o espirituales.—Teoría de Abenarabi sobre la esencia, causas ocasional y final y frutos del carisma.—Explicación naturalista de su mecanismo.—Explicación mística.—Armónica relación entre las virtudes y los carismas.—Clasificación de éstos basada en dicha armonía: carismas de visión, audición, elocución, manipulación, sobriedad, castidad y deambulación.—Carismas del corazón.—Carismas mixtos.—El voto carismático de la muerte de la voluntad.—Los carismas y la perfección: actitud de Abenarabi, comparada con la de los *alumbrados* y la de los místicos de la Iglesia católica.—Los carismas no son la perfección.—Los carismas como tentación o prueba.—La renuncia de los carismas.—Coincidencia de Abenarabi con la escuela carmelitana en esta actitud.—Abolengo cristiano de toda la doctrina carismática.

El método ascético, ayudado de los diferentes medios o instrumentos de perfección que acabamos de estudiar, conduce al alma gradualmente a la meta a que aspira (1). El proceso o mecanismo de esta marcha gradual hacia la perfección en la vida ascética y mística es analizado por Abenarabi en su *Mawaqui* con singular solicitud (2). Parte del axioma teológico de la necesidad de la gracia, como origen

(1) Cfr. *supra,* V y VI.
(2) *Mawaqui,* 52, 94, 133, 145, 166. Cfr. *Tohfa,* 16; *Fotuhat,* II, 505-507.

primero de todo el proceso (1): su doble ayuda, iluminativa y motriz o estimulante, es imprescindible para todo acto, transitorio o permanente, de virtud. Estos actos engendran en el alma estados psicológicos (de esencia sobrenatural, puesto que son fruto de la gracia) los cuales son, como sus actos correspondientes, transitorios o accidentales y habituales o duraderos. El estado transitorio *(hal)* distínguese, pues, de la morada *(macam),* tan sólo en que el primero es pasajero y la segunda es permanente, al modo que se diferencian entre sí el acto y el hábito de una virtud.

Esta distinción no afecta en nada a la esencia mística de uno y otra: el *estado* y la *morada* consisten, psicológicamente, en un acto de convicción o fe viva, que engendra otro de anonadamiento del alma ante Dios, el cual, a su vez, se transforma en otro de unión mística con El, cuyo fruto final es una iluminación del alma. La fe viva *(tahácoc)* es un vaciar el espíritu de toda preocupación o idea, ajena a las exigidas por el ejercicio de la respectiva virtud. El anonadamiento *(tamáhoc)* es un borrar de la conciencia toda idea que no sea Dios mismo. Si bien se mira, pues, la esencia del estado y de la morada se reduce a la pureza y rectitud de intención en la práctica de las virtudes. Por eso Abenarabi insiste en afirmar que la prueba de la realidad de una morada es la posesión auténtica de la virtud correspondiente. Dios otorga las moradas al alma, mediante las virtudes, aunque es libre para darle o no la gracia con la que estas virtudes se adquieren y sus actos se realizan. Entrar en una morada es hacer el alma un voto o contraer con Dios un compromiso de obrar con arreglo a las exigencias de la virtud propia o característica de aquella morada. Dentro de cada morada caben todavía grados de perfección *(manázil),* correspondientes a los grados de la virtud respectiva.

No enumera Abenarabi al pormenor en sus opúsculos todas las moradas. En el *Fotuhat,* en cambio, dedica a cada una capítulos enteros, de prosa enrevesada y apocalíptica, imposible de analizar con provecho para una clara y metódica explicación de su doctrina místi-

(1) Cfr. *supra,* II.

ca (1). La serie en que enumera las principales tiene, sin embargo, interés para sugerir, por lo menos, el valor jerárquico de su respectivo concepto. Son las siguientes: abnegación o entrega de la voluntad a Dios *(tawácol);* gratitud a sus beneficios *(xocr);* paciencia *(sabr);* conformidad *(rida);* servidumbre *(obudía);* rectitud *(isticama);* pureza de intención *(ijlás);* sinceridad *(sidc);* vergüenza *(hayáa);* libertad de espíritu *(horría);* celo *(gaira);* santidad *(wilaya);* apostolado *(risala);* profecía *(noboa);* amor *(mahaba).* En la *Tohfa* y en el *Mawaqui,* Abenarabi cita también, como ejemplos, varias de estas moradas principales: la morada de la santa indiferencia; la de la conformidad con Dios; la de la familiaridad con El; las del temor y la esperanza; la de la unión con su voluntad, etc. Al tratar en seguida de los carismas *(caramat),* se completará esta teoría, preambular de la vida mística, sobre los estados y las moradas. Pronto veremos, en efecto, cómo toda virtud tiene un doble fruto: su carisma correspondiente y su grado de iluminación respectiva, si bien este segundo fruto puede darse sin el primero.

La plétora de estados, moradas y grados que integran, según Abenarabi, la vida espiritual es un evidente efecto de la larga evolución que en su siglo había ya experimentado la doctrina mística de los *sufíes.* Desde Dulnún el egipcio, autor, en el siglo IX de J. C., de la primera sistematización de los estados y moradas, hasta el siglo XII, en que Abenarabi redacta sus libros, la teoría se fué complicando y enriqueciendo con nuevos análisis psicológicos, cada vez más sutiles y profundos. Pero examinada en las primeras etapas de su evolución, ofrece un esquema mucho más simple, que se reduce a muy pocos elementos. Algazel en su *Ihía,* por ejemplo, no nos habla más que de nueve moradas o grados: penitencia, paciencia, gratitud, temor, esperanza, pobreza de espíritu, renunciación, abnegación o entrega de la voluntad a Dios y amor (2).

Este esquema era ya tradicional desde el siglo X, por lo menos,

(1) Cfr. *Fotuhat,* II, 264-486.

(2) Cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzâlî,* op. cit.

en sus grandes rasgos; pero a pesar de su sencillez, no creemos que esta teoría fuese autóctona en el islam. Como de las demás doctrinas y prácticas que hasta aquí hemos estudiado, también de ésta se denuncia fácilmente su abolengo cristiano. Siete grados enumeraba ya San Agustín (1) como etapas que el alma devota ha de recorrer para lograr la contemplación mística: en los tres primeros, purifícase de todo lo sensible, imaginativo y racional, que son obstáculos para ver a Dios; en el cuarto, adquiere por esfuerzo moral la virtud, despreciando todo lo que no es Dios; en el quinto, goza ya de la tranquilidad y pureza que la hacen apta para la contemplación; en el sexto, entra en la luz; en el séptimo, contempla. Sólo a este último grado llama San Agustín *mansión,* es decir, morada; pero el término técnico ha surgido y la idea ha sido lanzada; sólo ello basta para que prolifere y, por análisis gradual de los estados de conciencia, se multiplique. Los escritores del monacato oriental van lentamente realizando esta tarea. San Basilio, por ejemplo, no enumera más que tres grados o moradas, que son las del temor, la esperanza y el amor; pero desde el siglo VI, el catálogo se enriquece, y el Abad Antioco (siglo VII) en sus *Pandectas* (2) nos ofrece ya catorce grados, cuyos nombres coinciden en su mayor parte con los de las nueve moradas, clásicas después en el islam. Algazel las estereotipó, como hemos visto, en su *Ihía* desde el siglo XI, a guisa de *syllabus* del misticismo ortodoxo, especialmente en los países orientales, al paso que en España un famoso místico de Almería, Abulabás Benalarif, maestro de los maestros de Abenarabi, repite en su *Mahásin al-machális* el mismo catálogo tradicional (3).

(1) Cfr. Pourrat, I, 337.

(2) Reservamos la demostración pormenorizada de estas analogías para un estudio especial de la mística de Algazel, comparada con sus precedentes cristianos.

(3) Cfr. Asín, *Abenmasarra,* 109-110. Las moradas principales, según Benalarif, son efectivamente casi las mismas de Algazel: renunciación, abnegación, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor.—Una edición del texto árabe de este libro, acompañada de traducción y estudio, preparo para ser publicada (por P. Geuthner, París) en la *Collection de textes relatifs à la mystique musulmane* (tomo IV: "Mahasin-Al-Majalis, d' Ibn-Al-Arif").

La teología dogmática del islam admite, como la cristiana, la existencia de carismas, al lado de los milagros propiamente dichos. Todo fenómeno preternatural o sobrenatural, es decir, que interrumpe el curso habitual de las leyes físicas, tiene que ser producido, consiguientemente, por sólo Dios, que es el autor de dichas leyes; pero se manifiesta al exterior por ministerio de un hombre a quien Dios elige como instrumento. Si este hombre es un profeta, el cual exhibe dicho fenómeno sobrenatural a guisa de prueba de la veracidad de su divina misión, entonces ese fenómeno se llama milagro *(mochiza)*; pero si el hombre, por cuyo ministerio se realiza, no lo aduce como testimonio de su misión profética, denomínase carisma *(carama)* (1). Este nombre técnico árabe tiene muy estrecha relación semántica con el grecolatino *charisma* (χάρισμα) que San Pablo *(I ad Cor.*, XII, 9) introdujo para designar los dones, gracias o favores extraordinarios y sobrenaturales con que Dios honra a las almas escogidas. La voz arábiga *carama* (كرامة) es, en efecto, etimológicamente sinónima de don, gracia o favor otorgado para honrar y distinguir a una persona; y en el tecnicismo de los teólogos y místicos musulmanes, se aplica con la reserva sobreentendida de que el favor es un fenómeno extraordinario y prodigioso, una maravilla, concedida por Dios a las almas elegidas, para premiar ya sus virtudes aun en este mundo.

Es Abenarabi quizá el más sistemático y sutil tratadista del problema místico de los carismas. Prescindiendo, como hasta aquí, de su *Fotuhat*, encontraremos en sus opúsculos, singularmente en el *Mawaqui, Amr* y *Anwar*, copiosa documentación teológica y psicológica, útil a este respecto (2). Pasemos a resumirla metódicamente.

Supuesto ya el concepto de carisma, tradicional en el islam, Abenarabi distingue en él dos géneros cardinales: carismas exteriores e interiores. Son exteriores o materiales los que pueden fácilmente ser advertidos o comprobados por los demás, por consistir en fenómenos físicos u objetivos, que se dan fuera del sujeto, y cuya existencia cabe sea ates-

---

(1) Cfr. Algazel, *El justo medio en la creencia* (trad. Asín), pág. 300-301.

(2) Cfr. *Mawaqui,* 60, 63, 65, 67, 75, 81, 98, 104, 123, 130, 133, 144, 145, 154, 158-160, 164, 176 y *passim; Amr,* 96, 114-116; *Anwar,* 14, 28.

tiguada por los sentidos externos del espectador. Tales son, por ejemplo, los carismas o prodigios de andar sobre el agua, volar por los aires, trasmutar la materia, desarrollar fuerzas físicas prodigiosas, etc. Son interiores o espirituales los que se dan en el alma del místico o de otra persona y cuya realidad, por ende, no puede ser conocida y comprobada más que en el caso de que el sujeto los manifieste o publique. A este género pertenecen las revelaciones de los misterios del mundo físico, psicológico y divino, que por favor de Dios reciben algunos místicos en el éxtasis o fuera de él. A este segundo género de carismas, de naturaleza espiritual, reduce Abenarabi también ciertas gracias extraordinarias, de las que nuestros teólogos llaman *gratum facientes*, es decir, aquellos estados místicos, más sublimes y anormales, que se dan en las almas que han llegado a la cumbre de la perfección. Así, por ejemplo, el estado de santa conformidad con la voluntad divina en todos los casos y a todo evento, la íntima convicción de la propia vileza y miseria, dentro y fuera de la oración de soledad: la arraigada confianza de la salvación eterna, etc. Esta categoría de carismas espirituales, por su estrecho nexo con la perfección moral, es decir, con la santidad, son para Abenarabi patrimonio exclusivo de los grandes místicos, porque, como veremos, el verdadero carisma, el signo auténtico e infalible de que Dios honra de veras al alma, es la santidad. Los otros carismas, los exteriores o materiales, son premios o favores temporales de la vida de acá abajo, que no sólo no garantizan siempre los de la vida eterna, sino que a veces pueden amenguarlos y hasta ser ocasión y peligro de vanidad espiritual y, por ende, motivo de condenación. De aquí que los carismas de este género, los prodigios externos, aparentes y sensibles, sean comunes a todos los místicos, pero singularmente propios de los que ocupan los grados inferiores en la perfección espiritual. Abenarabi estima, en efecto, que ya en el primer grado de la morada primera, la del confiado abandono en las manos de la Providencia *(tawácol)*, puede el místico recibir de Dios alguno de los cuatro carismas físicos, arriba mencionados como ejemplos (1).

Esta clasificación general se completa luego con otra, más porme-

(1) *Amr*, 114-116; *Anwar*, 14.

norizada, que deriva de la teoría ideada por Abenarabi para explicar la esencia del carisma, su causa ocasional y final y sus frutos. Esta teoría es, en suma, como sigue:

El carisma es un premio temporal de la virtud. Debe, por lo tanto, existir cierta analogía o relación de semejanza entre ésta y aquél, que es su recompensa. Ahora bien, la virtud es un hábito moral de actos buenos, que supone e implica la ruptura de otro hábito moral opuesto, o sea de un vicio. Para recompensar, pues, esta interrupción del curso habitual de la mala conducta humana, es congruente que Dios otorgue al hombre virtuoso un don que consista esencialmente en la interrupción del curso habitual de las leyes naturales, que es el milagro. Así, el prodigio moral queda recompensado con el prodigio físico. Pero, además, la virtud del místico es una imitación de la virtud del profeta Mahoma, dechado de santidad; luego también es congruente que sea premiada por Dios con un don equivalente al que al profeta le corresponde, o sea con el carisma, que en su esencia en nada difiere, como vimos, del milagro propiamente dicho. Ambos, en efecto, son fenómenos que están fuera o sobre las fuerzas de la naturaleza física. El milagro lo realiza Dios para confirmar la veracidad del profeta. El carisma, para honrar al santo y moverle a que persevere en el camino de la perfección. Sólo, pues, en el fin respectivo de uno y otro se diferencian.

Hasta en el mecanismo de su producción coinciden, según Abenarabi. Existe, efectivamente, en la psicología natural humana, cierta facultad o energía, que los *sufíe*s llaman "aspiración", "voto" o "intención" *(himma)* y "sinceridad" *(sidc)*, la cual, aun en los hombres normales y en la vida corriente, produce fenómenos que nada tienen de preternaturales y que, sin embargo, semejan prodigios. Abenarabi cita como ejemplos los frecuentes fenómenos de autosugestión, debidos a la facultad que los escolásticos llamaron "extimativa" o "aprehensiva": sobre una plancha tendida en el suelo, pasa el hombre sin dificultad ni temor alguno de caerse; pero si está tendida en lo alto sobre un abismo, imagínase vivamente que se va a caer, y esta simple autosugestión o aprehensión basta para hacerle caer de veras. La fascinación

con la mirada produce asimismo fenómenos análogos. Dígase lo propio del influjo maravilloso de la audacia, del terror pánico, de la voz humana, del canto, de la música instrumental: todas estas causas naturales engendran emociones y estados de alma, que en mayor o menor grado maravillan por su anormalidad. En todos estos casos, pues, vemos cómo ciertas fuerzas o energías psíquicas realizan, dentro y fuera del sujeto, efectos físicos preternaturales. Ahora bien, Dios, creador y causa eficiente única de todo cuanto existe, sírvese de tales facultades o fuerzas psíquicas, comunes al profeta, al santo y al hombre vulgar, como de medios u ocasiones para realizar el milagro y el prodigio o carisma.

Esta explicación del proceso taumatúrgico es, bien se advierte, naturalista en el fondo: entre el milagro o carisma y esotros fenómenos maravillosos, pero explicables por la psicología natural, no existe más que una diferencia de grado. Pero si Abenarabi recurre a esta explicación naturalista, es tan sólo a guisa de argumento polémico para convencer a los incrédulos y racionalistas de la posibilidad del milagro (1). Otra teoría explicativa, de tipo místico, es la que luego emplea, para hacer asequible directamente—sin preocupaciones polémicas—la esencia y causa del carisma. Al modo que el fuego purifica al oro en el crisol y lo volatiliza, el alma, purgada por la mortificación ascética, al calor de la gracia, en el crisol del cuerpo, se volatiliza también, y sin abandonarlo totalmente se eleva etérea hasta el mundo espiritual del cual procede, para readquirir allí por virtud divina las dotes prístinas de su origen angélico—invisibilidad, ligereza, energías preternaturales, iluminación—que la hacen apta para realizar los prodigios carismáticos. El alma humana y el espíritu angélico son de la misma naturaleza. Sólo la unión con el grosero organismo corpóreo es la que priva accidentalmente al alma humana de aquellas sus nativas dotes etéreas. La mortificación ascética, al domeñar al cuerpo, libera al alma de su prisión y la angelifica.

---

(1) Esta explicación, efectivamente, había sido ideada por los *falasifa* o peripatéticos del islam, y singularmente por Avicena. Cfr. Asín, *Algazel*, op. cit., 779-787.

Articulando ahora entre sí ambas teorías explicativas, la naturalista y la mística, es evidente que Dios es en ambas la causa única del carisma: El lo otorga a quien bien le place, usando libérrimamente de su absoluta omnipotencia; pero, a la vez, ha querido inspirarse, para el otorgamiento de esos dones, en cierto criterio de armonía, preestablecida por su providencia, entre cada carisma y la virtud que con él ha de ser recompensada y honrada: los carismas de visión, por ejemplo, son el premio congruente de las virtudes que tienen por órgano el sentido de la vista; los de audición, deambulación, etc., sirven de recompensa adecuada a las virtudes de los demás miembros corpóreos. De aquí que normalmente Dios no otorgue sus carismas, sino previas las virtudes del sujeto que los recibe; pero su omnímoda libertad no queda jamás constreñida por ese criterio de armonía; antes bien, Dios puede, si así le place, conceder sus dones a sujetos que total o parcialmente son de ellos indignos, por deficiencia de preparación ascética. En tal caso, el carisma deja ya de ser favor, para convertirse en prueba: con él, en efecto, Dios intenta probar, tentar, someter a experiencia al alma imperfecta, a fin de ver si recibe el carisma, que no merece, con la ilusión de que lo merece, o si, por el contrario, convencida de su imperfección, se estima indigna del carisma y rehace su preparación ascética, practicando escrupulosamente la virtud correspondiente a la morada o grado de perfección que falsamente creía ocupar.

Una minuciosa clasificación de los carismas fluye espontánea de este criterio de armonía en que se inspira Dios para otorgarlos. El principio básico de la clasificación se toma de los miembros corpóreos que son los órganos o instrumentos de las respectivas virtudes. Bajo ocho rúbricas, pues, ordena Abenarabi su catálogo. En cada una de ellas entran, como veremos, carismas exteriores e interiores.

1.° Carismas de *visión*, premio de las virtudes que tienen la vista como instrumento. A este grupo pertenecen todos los fenómenos preternaturales de visión física y espiritual. Tales son los siguientes: ver a larga distancia o a través de un medio opaco; ver las realidades del mundo espiritual, así celeste, como terrestre, es decir, los ángeles y los santos; ver el pensamiento ajeno, ya en el interior del corazón del

prójimo, ya grabado sobre su vestido o en uno cualquiera de sus miembros, ya en el corazón del mismo sujeto del carisma; ver en los rasgos fisonómicos del prójimo, en los movimientos, actitudes y gestos, su estado de conciencia presente y su futura suerte espiritual; ver a Dios, bajo los múltiples velos que ocultan su esencia, y hasta vislumbrar ésta, aunque por modo negativo de toda semejanza.

2.° Carismas de *audición,* premio de la mortificación del oído, por la fuga de las ocasiones de pecar con él y por la práctica de los ejercicios devotos que tienen el oído por instrumento. A este grupo pertenece el carisma de las palabras interiores con que la voz de Dios asegura al alma de que está en el camino de su salvación. Otros carismas de este grupo son: la audición física, pero milagrosa, del lenguaje de los seres inanimados, audición que a veces es ilusión imaginativa, sobre todo cuando consiste en palabras formadas y no en simples ideas sin palabras; otras veces consiste en oír palabras, sin saber cuyas son; otras veces, en fin, el místico llega a oír la voz de la palabra eterna de Dios mismo.

3.° Carismas de *elocución,* premio de las virtudes de la lengua. A este grupo pertenecen el carisma de conversar directamente con los ángeles, el de vaticinar los sucesos futuros y el de curar los enfermos y resucitar los muertos, a imitación de Jesús, con la simple virtud de la palabra.

4.° Carismas de *manipulación,* premio de las virtudes practicadas con la mano: convertir en oro o plata un puñado de aire; contemplar en el éxtasis la mano de Dios escribiendo en la lámina del destino los seres presentes y futuros, o descorriendo los velos que lo ocultan para que el alma vea las cosas todas en Dios como en un espejo. Estos últimos carismas son fruto de la virtud del desasimiento de todo lo que no es Dios.

5.° Carismas de la mortificación de la *gula:* saciar a muchos con pocos manjares, prodigiosamente multiplicados; convertir un solo manjar en platos de diferentes clases; ser alimentado milagrosamente por ángeles que visiblemente se presentan o apareciendo los manjares sin saber cómo ni por dónde; conocer que es ilícito un manjar, por medio

de signos misteriosos que aparecen en él o en el sujeto, o mediante voces, exteriores o interiores, que denuncian su ilicitud ritual.

6.° Carismas de la virtud de la *castidad*. Todos ellos son de naturaleza mística o alegórica. Así, el principal de estos carismas es el de la paternidad espiritual: el místico que por virtud se priva de los deleites sexuales anejos a la generación carnal, recibe de Dios como recompensa la facultad de engendrar místicamente hijos espirituales, procreando, como Dios, la vida de la gracia en las almas. Otro carisma, iluminativo, consiste en contemplar la sublime generación metafísica de los seres del cosmos, es decir, la fecundación de la materia espiritual, principio femenino, por la palabra divina que es el principio masculino.

7.° Carismas de *deambulación*. Son tres externos y tres internos o iluminativos: andar sobre el agua, recorrer instantáneamente largas distancias y volar por el aire. Al primero corresponde, como carisma iluminativo, la penetración del misterio de la vida, sensible y científica. Al segundo, la revelación de las esencias y misteriosos fines de los miembros todos del cuerpo humano. Al tercero, la intuición de la esencia y operaciones de los ángeles.

8.° Carismas del *corazón*. Aunque cada miembro corpóreo tiene sus carismas específicos, según acabamos de ver, sin embargo, en el corazón late la mina y el resorte inicial de todos ellos, ya que del corazón nace la intención pura y recta, sin la cual no puede haber virtud. Esto no quita para que, además, existan carismas privativos del corazón, todos los cuales serán espirituales o internos, como las virtudes o moradas que con ellos se recompensan y cuya realidad atestiguan. Estas virtudes, de la más alta perfección, son tres: santa indiferencia y conformidad con los divinos decretos; familiaridad con Dios; unión con su voluntad. La serie de esos carismas, iluminativos todos ellos, es copiosa: prever los hechos futuros; ver en Dios la conciencia pasada, presente y futura del prójimo; ver las causas de los sucesos físicos, fastos y nefastos, que han de acaecer y pronosticarlos; ver las causas de los fenómenos psíquicos del propio sujeto, antes de que éstos existan; discernir con certeza infalible si tal fenómeno de concien-

cia es o no nuevo en el sujeto y si en lo futuro le será o no reiterado. Existen todavía cuatro carismas del corazón que corresponden a los últimos grados o moradas de iluminación extática. De ellos, el primero, que Abenarabi llama "de la iluminación eterna", exige para su logro una singular preparación ascética durante veinte días, consagrados al ayuno y a la vigilia nocturna de oración mental, seguidos de otros diez de expectativa respetuosa y humilde de las divinas luces. El segundo grado carismático se llama "el descenso de la esencia divina", y es ya, como su nombre lo indica, uno de los estados de unión incipiente. Vienen, por fin, los dos últimos, en que la unión se consuma por el éxtasis, gradualmente inconsciente: uno que implica inconsciencia de todo lo que no es Dios; otro que hace perder al sujeto la conciencia total, incluso la de su misma contemplación de Dios.

Imposible reducir a síntesis, de un modo claro y exhaustivo a la vez, la plétora de carismas analizados por Abenarabi en su *Mawaqui.* A todos los géneros que el catálogo anterior consigna habría que añadir otros muchos, a ellos subordinados como especies distintas o como hibridación y mixtura de los mismos. Tal, por ejemplo, el peregrino carisma, mixto de los del corazón y del oído, que Abenarabi llama "grado iluminativo del modo de escuchar la voz de Dios". Es propio de los principiantes que necesitan todavía el consejo de un director espiritual para evitar las ilusiones a que tal carisma está expuesto. Consiste en adquirir la íntima convicción de que es Dios quien habla al alma por ministerio de las criaturas. El devoto que entra en esta morada, hace voto de escuchar, como si fueran de Dios mismo, y obedecer sumisamente las órdenes, invitaciones o deseos que el prójimo le exprese de palabra, sean cuales sean, aunque contradigan el dictamen de su propia razón y deseo. Es, pues, esta morada la de la muerte de la propia voluntad, y el carisma divino estriba en la luz sobrenatural que alumbra al alma para adquirir aquella convicción íntima. Como en los otros carismas, y más que en todos ellos, cabe en éste ilusión espiritual, pues a menudo prueba Dios al que entra en esta morada con tentaciones de lujuria, homicidio o embriaguez, por ministerio del prójimo, que le invita a cometer cualquiera de esos pecados graves,

que el devoto puede fácilmente estimar lícitos, a título de órdenes o preceptos emanados del mismo Dios, so pena de faltar al voto propio de aquella morada; pero Abenarabi no omite el criterio eficaz para disipar las ilusiones a que se presta.

Este peregrino voto carismático y la morada a que conduce traen a la memoria aquel sublime concepto de la santa obediencia que San Francisco de Asís—contemporáneo de Abenarabi—recomendaba a sus discípulos, cuando les decía que debieran siempre estar prestos a hacer la voluntad del prójimo, más que la propia, y amoldarse a todos sus deseos y caprichos, sin resistir al mal en caso alguno.

El espíritu evangélico que brilla en la recomendación franciscana, tanto como en su congénere de Abenarabi, parece, sin embargo, eclipsarse cuando se examina en conjunto la doctrina total de éste acerca de los carismas. La morosa delectación con que Abenarabi los enumera, clasifica y analiza, la puntual y pormenorizada solicitud que pone en aducir para cada uno ejemplos vivos y plásticos de la taumaturgia más estupenda y desconcertante, la ciega y sistemática fe con que atribuye a cada morada sus congruentes carismas externos e internos (milagros, profecías, iluminaciones, revelaciones, éxtasis y raptos), nos hacen dudar un poco de su sincera renuncia y despego a los favores divinos. Más que en los *mystici majores* de la iglesia cristiana, nos mueve esa doctrina a pensar en los *alumbrados* de nuestro siglo XVI, insaciables rebuscadores de lo sobrenatural, acuciados a todo evento por el ansia de la vanidad espiritual y el exhibicionismo populachero. Esta sospecha, que la doctrina abstracta sugiere, agudízase ante el teatral espectáculo de la espiritualidad vivida que el mismo Abenarabi nos expone como un hecho real y auténtico en su *Risalat al-cods,* en el *Mawaqui* y en el *Fotuhat.* Una turba abigarrada de místicos alumbrados y milagreros pulula por doquier a través de las villas y aldeas de Andalucía exhibiendo, con aparatosa publicidad a menudo, los dones sobrenaturales con que Dios premia sus virtudes. Y Abenarabi, maestro, discípulo o simple colega de estos santos taumaturgos, se deleita con el minucioso relato de aquellos carismas, tanto como con la puntual des-

cripción de los suyos propios. ¿Cómo conciliar la austeridad severa de sus métodos ascéticos, fiel trasunto del monacato cristiano oriental, con esta turbia sed de los místicos dones? Arduo empeño es el de penetrar en los redoblados pliegues de una conciencia. Armonizar la vida y la doctrina de un escritor con su íntima psicología, es tarea que escapa a menudo a las posibilidades de la crítica literaria, mucho más si el escritor es un místico y de las cualidades desconcertantes de Abenarabi.

Ciñéndonos tan sólo a este aspecto concreto de su doctrina carismática, es evidente, en efecto, que las perspectivas sospechosas que nos ofrecían los aludidos textos, atinentes a su vida personal y al medio en que se formó, quedan oscurecidas y hasta disipadas del todo, a la luz de otros textos doctrinales que neutralizan o al menos difuminan la ingrata impresión de aquéllos. Recordemos, en efecto, los del *Mawaqui, Amr* y *Anwar,* en que Abenarabi la desvanece con toda nitidez (1), cuando asienta la afirmación rotunda de que los carismas no son signo infalible de perfección y ni siquiera condición indispensable de ella. Otórgalos, en efecto, Dios libérrimamente al que practica la virtud, como premio temporal de ésta; pero también, a menudo, los concede a quien no la practica sino imperfectamente. Y en tales casos, el carisma, lejos de ser recompensa y honor otorgados al alma, transfórmase en prueba a que Dios la somete para experimentar la sinceridad de su despego a las cosas de acá abajo y el arraigo de su humildad. La rectitud moral, el cumplimiento estricto de los divinos preceptos, el ejercicio escrupuloso de los actos de virtud que cada morada reclama: en esto consiste la perfección mística; no en los carismas. Sin ellos cabe, pues, la perfección; con ellos, en cambio, nunca es seguro que la perfección se dé, puesto que también los poseen, a veces, los imperfectos. Y avanzando todavía un paso más en esta dirección, Abenarabi llega a sostener que los carismas, como todo lo anormal y extraordinario, no constituyen la esencia de la verdadera perfección espiritual, y que los místicos sinceros son aquellos que guar-

(1) *Mawaqui,* 60, 77, 178. Cfr. *Amr,* 96, 114, 116; *Anwar,* 28.

dan ocultos en lo más secreto de su espíritu los divinos favores, mientras exteriormente viven y se comportan como los simples fieles, rehuyendo toda singularidad y la vana ostentación de las gracias con que Dios los distingue (1).

El lector experto en achaques de espiritualidad creerá reconocer en el tono de estas austeras sentencias un eco fiel de los sagaces y profundos axiomas de nuestros grandes místicos, de un San Juan de la Cruz o de una Teresa de Jesús, para los cuales también los carismas, sobre todo los físicos, son pruebas, más que favores, con que Dios quiere ver si está purgada el alma de todo apego a lo sensible, o si, por el contrario, estima en más que a Dios las consolaciones que Este le envía, creyéndolas mérito condigno de sus virtudes, antes que gratuito don de su amorosa misericordia (2). La coincidencia es tan estricta, que ella sola basta para borrar la impresión ingrata a que arriba aludíamos: Abenarabi, a la luz de estos principios, se nos revela ya como un precursor de los *mystici majores* de la iglesia católica, más que como un vulgar milagrero del tipo de los faquires orientales.

¿Cómo explicar esta su maravillosa filiación cristiana? El nexo, como siempre, reaparece consultando la historia del monacato cristiano oriental (3). En él, efectivamente, se perpetuó la doctrina y la vida carismática de la iglesia naciente, que San Pablo dictó y describió al vivo en sus *Epístolas*. En lauras y cenobios, los eremitas y los monjes gozaron, como los cristianos de los primeros siglos, de análogos dones preternaturales, externos e internos. El abad Patermucios andaba

(1) Cfr. *Fotuhat*, III, 44.

(2) Cfr. *Avisos y sentencias espirituales de S. Juan de la Cruz* (*BAE*, XXVII, pág. 250, núm. 79): "Muchos hay que andan a buscar en Dios su consuelo y gusto, y a que les conceda su Majestad mercedes y dones; mas los que pretenden agradar y darle algo a su costa (pospuesto su particular interese), son muy pocos."—*Ibid.* (pág. 248, núm. 34): "El alma que pretende revelaciones peca venialmente por lo menos..., porque no hay necesidad en nada de eso."—*Ibid.* (núm. 35): "El alma que apetece revelaciones de Dios va disminuyendo la perfección... y abre la puerta al demonio para que la engañe en otras semejantes, que él sabe bien disfrazar para que parezcan las buenas." Cfr. *Subida del monte Carmelo*, libro II, cap. 11 y 16.

(3) Cfr. Besse cap. XXIII.

sobre el Nilo y volaba por los aires. San Pacomio tenía el don de profecía para adivinar el porvenir, ver lo que ocurría a distancia y penetrar el secreto íntimo de los corazones. Juan de Licópolis pronosticaba avenidas, muertes y victorias militares. Pablo el simple y el mismo Pacomio escudriñaban con certera visión el fondo de las conciencias, por los rasgos de la fisonomía, para convertir así a los pecadores. San Hilarión, en fin, conocía los vicios por el olor de los vestidos del pecador o el de los objetos que éste hubiese tocado.

Pero al lado de estos hechos carismáticos, de que están llenas las vidas de los padres del eremo, una doctrina de cristiana reserva se insinúa ya en los consejos de dirección espiritual dictados por los autores de las reglas monásticas, coherentes con el criterio paulino (1). El mismo San Pacomio y su discípulo Teodoro ocultaban los dones celestiales, que de Dios recibían, y aconsejaban a los monjes su menosprecio. El último afirmaba, a este respecto, que "si un hombre tiene fe sólida y cumple los preceptos, vale más que otro que posea el don de visiones". San Atanasio, en su *Vida de San Antonio Abad,* transcribe de éste la siguiente recomendación: "No hay que dar gran importancia a estos hechos extraordinarios. Guardaos de abrazar la vida monástica para conocer el porvenir. Antes bien, buscad el agradar a Dios por una vida irreprochable." El abad Nesteros decía asimismo que no debe admirarse al que hace milagros, sino más bien a su caridad. Y Casiano, el fundador del monacato occidental, afirmaba en sus *Collationes,* que no trataría en ellas de los carismas, porque más sirven para excitar la admiración que para mover a la perfección, la cual consiste en dominar las pasiones. San Macario, finalmente, precavía a sus monjes contra el peligro que en los carismas late, en una de sus homilías, diciendo: "Muchos hermanos han tenido el don de milagros, visiones y revelaciones; mas porque no llegaron a la caridad perfecta,

(1) Cfr, *I.ª ad Cor,* XIII, 1-3: "Si linguis hominum loquar et angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum."

en que la perfección consiste..., han sido vencidos en castigo de su negligencia y han decaído de la gracia que poseían."

El principio fundamental estaba asentado, pues, en lo tocante a la doctrina cristiana sobre los carismas. Faltaba, sin embargo, su desarrollo pleno y sistemático, que sólo en el siglo XVI logra la teología mística del occidente, en las obras de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Este último, singularmente, es quien, como hemos dicho, erige en axioma la necesidad absoluta de rechazar, como prueba e ilusión, todo carisma o favor divino, porque aunque *puede ser de Dios, no es Dios* (1). Pero la historia de la espiritualidad debe también consignar, como peregrino paralelismo, esta coincidencia notable: aquel mismo principio teológico, asentado por los padres del monacato cristiano oriental, dió de sí en el islámico una teoría similar de los carismas, que Abenarabi redujo a la siguiente escueta fórmula: "No busques de Dios otra cosa que El, ni tu aspiración tienda a otro objeto que a El. Aunque se te ofreciera todo lo que en el mundo existe, no te detengas. Tómalo por cortesía, pero persevera en tu búsqueda. Dios, en efecto, te probará de ese modo, y si te detienes, Dios se te escapará; en cambio, cuando tengas a Dios, nada te faltará." (2). Ni termina aquí la peregrina coincidencia de actitud ante los carismas, adoptada por Abenarabi y San Juan de la Cruz, pues si para ambos son éstos, más que favores, pruebas, también las adversidades son para ambos igualmente, más que tribulaciones espirituales, signo inequívoco de que el alma anda por el camino de la perfección. Compárense, a guisa de ejemplos entre otros muchos, las dos siguientes sentencias de uno y otro: "No sólo los bienes temporales y gustos y deleites corporales—dice San Juan de la Cruz—impiden y contradicen el camino de Dios; mas también los consuelos y deleites espirituales, si se tienen o buscan con propiedad, estorban el camino de las virtudes." (3). Y Abenarabi

(1) Cfr. *Avisos* (op. cit., pág. 255, núm. 240): "Muy insipiente sería el que, faltándole la suavidad y deleite espiritual, pensase que por eso le faltaba Dios; y cuando la tuviese se deleitase, pensando que por eso tenía a Dios."

(2) *Anwar*, 17.

(3) Cfr. *Avisos*, op. cit., pág. 260, núm. 364.

en parecidos términos afirma (1): "Debe primero saber todo hombre discreto que el viaje está lleno de dificultades y pruebas, de tribulaciones y peligros y terribles adversidades. En él es imposible que haya bienestar o tranquilidad o deleite alguno... Y al hablar de este modo no nos referimos a las gentes mundanas que en el mundo buscan su bienestar... Nuestro propósito es avisar a quienes pretendan lograr, antes de tiempo y prematuramente, el consuelo o deleite espiritual de la contemplación, fuera de su patria y sólido lugar de asiento."

Baruzi, al estudiar en San Juan de la Cruz su actitud de renuncia absoluta a los consuelos espirituales, la diputa única y sin precedentes en la historia de la espiritualidad cristiana; pero, como vemos, la heroicidad del gesto austero de San Juan de la Cruz se insinuó ya en otro místico, español como él, el murciano Abenarabi, que, aunque musulmán, había ido a saciar sus ansias religiosas en la fuente inagotable de espiritualidad de la tradición monástica cristiana. Los ecos del axioma evangélico—"qui amat animam suam perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam"—déjanse oir bien claros y distintos, efectivamente, en este apéndice que sella su teoría carismática: preferir la desolación al consuelo y la tristeza espiritual a la alegría, es la consigna en que se cifra la perfección, y esta consigna, observada fielmente, tras Abenarabi, por un selecto grupo de místicos hispanomusulmanes, en especial los de la escuela *xadilí*, merece, por su singularidad excepcional, anotarse como precedente en la historia general de la mística.

(1) *Anwar*, 11-12.





CAPÍTULO X

LA INTUICIÓN MÍSTICA

Naturaleza infusa de este carisma.—Sus tres diferentes formas.—La *revelación*: símbolos de su mecanismo psicológico; sus cinco grados.—La *iluminación*: símbolos de su proceso.—El símil del pábilo y de la viva llama, en Abenarabi, en Lulio, en Herph y en Osuna.—Concomitantes psicofisiológicos de la iluminación. Sus grados.—La *contemplación*: símbolos de su proceso; sus varios grados.—El estado de contemplación constante y sus tres maneras.—Precedentes cristianos de esta doctrina.—Sus coincidencias con San Juan de la Cruz.

A título de carismas interiores, acabamos de ver que todas las moradas llevan anejos ciertos grados de conocimiento sobrenatural de las cosas espirituales y divinas. Este conocimiento se distingue del natural, científico o discursivo, por su carácter de certeza tan firme y de evidencia tan clara e inmediata, como lo es la visión experimental y palmaria de los ojos o el testimonio inequívoco de cualquiera de los otros sentidos externos. De aquí que se aplique a tal conocimiento el nombre de "intuición" *(marifa)*, fiel trasunto de los términos griegos γνῶσις y θεωρία *(conocimiento intuitivo, visión)* con que los neoplatónicos de Alejandría lo designaron (1). Huelga repetir que otro de sus caracteres es el de ser infuso o no adquirido por la preparación del sujeto. Trátase, efectivamente, de carismas, y por lo tanto, son

(1) *Tohfa*, 15-16.

gracias *gratis datas,* que Dios otorga gratuita y libremente. Eso no obsta, claro está, para que en el orden de su providencia haya establecido una cierta gradación progresiva para comunicar a las almas estos sus dones interiores, a medida que se elevan a moradas más altas de perfección y virtud.

Aparte de estas diferencias de grado, puramente cuantitativas, la intuición mística recibe también nombres diferentes, por razón de las formas, etapas o maneras de realizarse en el alma el proceso intuitivo. Tres son las principales que Abenarabi emplea, siguiendo el tecnicismo tradicional de los místicos musulmanes: *revelación, iluminación* y *contemplación.* Estas tres formas, aunque distintas cualitativamente, se mezclan entre sí unas con otras, dándose a la vez en el mismo sujeto dos o más de ellas, dentro de una misma morada. El ritmo de esta mutua interferencia de las tres formas de intuición mística formúlase por Abenarabi con arreglo a la ley siguiente: la revelación se puede dar, sin iluminación y sin contemplación; pero estas dos no se dan sin la primera; en cambio, la contemplación y la iluminación son siempre independientes entre sí una de otra (1). Examinemos, ahora, separadamente el mecanismo de cada una de ellas. Para su explicación entran en juego los símbolos neoplatónicos y cristianos de la luz, el espejo y los velos.

La revelación mística *(mocáxafa)* es la ἀποκάλυψις de los alejandrinos y de la teología joánica: la Majestad divina es incognoscible para el alma, porque se le oculta tras los velos de las cosas criadas; toda criatura, así del mundo corpóreo como del espiritual, es a la manera de un cendal que impide al alma penetrar en el secreto de las realidades divinas; el abismo metafísico que separa al Creador de la criatura, al Ser eterno y absoluto del ser temporal y relativo, se ejemplifica bajo este símbolo de los velos. Sólo, pues, cuando el alma, por el combate ascético, va desdeñando y separando del horizonte de su conciencia a las criaturas que como velos le impiden llegar a Dios, es cuando la supresión de esos velos le descubre los misterios espiritua-

(1) *Tohfa,* 14.

les y divinos. La naturaleza psicológica de este fenómeno representativo es del orden ideal: el alma, en la revelación mística, conoce tan sólo las ideas representativas de las realidades divinas, pero no sus esencias objetivas, como ocurre en la contemplación. De aquí que sea la revelación más perfecta que la contemplación, cuando tiene por objeto, como aquí ocurre, a Dios y a las cosas divinas, que, por su naturaleza, son objetiva y esencialmente incognoscibles. La revelación, en cambio, pone al alcance del alma esas realidades divinas en la única medida posible, es decir, a través y por el ministerio representativo de las ideas que las expresan y significan. Un ejemplo, tomado de la psicología natural, sirve a Abenarabi para mejor precisar esta diferencia entre contemplación y revelación: el acto de ver un móvil moviéndose es contemplarle; esta mera intuición tiene por término objetivo una sola cosa concreta: el móvil que se mueve; pero tras esa intuición, el discurso racional infiere que debe existir un motor; esta inferencia inductiva tiene ya por término objetivo dos cosas: el móvil y el motor: aquél, intuido en su realidad presente; éste, inferido o adivinado en su idea, tras el velo de aquél; esa inferencia es, pues, una revelación. Aplicado o transportado el ejemplo a la psicología mística, es evidente que la contemplación de Dios y de las cosas divinas sería superior a la revelación (en cuanto que es intuición de lo concreto, objetivo y real), si Dios y las cosas divinas permitiesen por su naturaleza ser así aprehendidas; pero como su naturaleza no lo permite, resulta más perfecta la revelación, pues ella eleva al alma al único conocimiento de que Dios es susceptible en esta vida, es a saber, a través de los velos de las ideas que lo representan (1).

Cinco son los grados de la revelación: 1.°, *especulativa* o del entendimiento, que descubre las ideas de los inteligibles y posibles contingentes; 2.°, *contemplativa* o del corazón, que descubre las luces propias de la contemplación; 3.°, *inspirada* o del íntimo del alma, que descubre los misterios de la providencia en la creación; 4.°, *espiritual* o del espíritu, que descubre la vida ultraterrena, los sucesos pasados

(1) *Fotuhat*, II, 651-655.

y futuros, ausentes y ocultos; 5.°, *secreta* o del misterio, que descorre ya los velos de los atributos divinos. Subdivídense éstos en dos grupos: atributos de hermosura *(chamal)* y de majestad *(chalal)*. Cada uno de ellos, al revelarse, descubre al alma los misterios correspondientes a su significado. Así, v. gr., el atributo de la sabiduría divina, al descubrirse, permite conocer las ciencias teológicas; el del oído, los misterios de la palabra divina; y así los demás atributos de hermosura. Igualmente, los de majestad, v. gr., el atributo de la eternidad engendra en el alma, al revelarse, la presencia de Dios permanente; el de la unidad, la unión con Dios, etc. Los de hermosura producen, además, al revelarse, deseo apasionado de contemplar la belleza divina, mientras los de majestad determinan la inconsciencia del éxtasis (1).

La iluminación *(tachali)* es otra de las formas que adopta la intuición mística. Es la fiel traslación — este término — del griego φώτισμος de los alejandrinos. Como ya insinuamos, su contenido viene a ser el mismo; tan sólo difiere de las otras formas cualitativamente. En ésta entra ya en acción el símbolo de la luz, en lugar del de los velos. Concíbese el fenómeno como una aparición o manifestación luminosa de Dios y de las cosas espirituales y divinas. La metafísica plotiniana y su heredera en el islam, la metafísica de los *ixraquíes* o iluministas, profesada por Abenarabi, considera a Dios como un foco de luz, cuyas irradiaciones *(tachaliat)* son las criaturas. Todo ser, en cuanto emanación de Dios, es más o menos luminoso. El alma humana es también, por lo tanto, una luz, aunque amortiguada por su unión con el cuerpo y oscurecida por el pecado; queda siempre, no obstante, en ella, como en el pábilo de la lámpara recién extinguida, un poco de lumbre, del cual sale algo parecido al humo, que tiende por su naturaleza a subir hacia arriba; si sobre ese humo, que del pábilo sube, se pone la viva llama de una lámpara encendida, descenderá inmediatamente la luz por el humo y prenderá en el pábilo. Este símil es, según Abenarabi, el más sugestivo para ejemplificar de manera plástica el proceso místico de la iluminación divina (2). Lulio en su *Liber mirandarum de-*

(1) *Tohfa,* 12-13.
(2) *Fotuhat,* II, 194-196.

monstrationum lo reproducirá literalmente bajo la alegoría de la candela, un siglo después, y quizá de él lo tomara el franciscano belga Herph que en el siglo xv lo vuelve a emplear en su *Directorium,* como Osuna en su *Tercer Abecedario,* en el siglo xvi (1).

Otros símbolos del proceso iluminativo emplea Abenarabi, a más de este de la lámpara, tomados de la visión en sueños y del espejo bruñido del alma en el cual se reflejan las luces divinas; pero ninguno de ellos desentraña, como era de esperar, el misterioso mecanismo de este fenómeno preternatural.

Más explícito es al escudriñar sus concomitantes psicofisiológicos (2). La iluminación divina, a este respecto, puede acaecer por mediación del espíritu o inmediatamente de Dios mismo. En el caso primero, cuando la luz divina llega al alma a través del espíritu animal, como éste es criatura temporal y finita, no puede soportar el brillo intenso y vivo del Ser eterno e infinito que le abruma y ofusca con sus resplandores, y el desfallecimiento del espíritu refluye sobre el corazón, determinando el éxtasis, cuya inconsciencia va precedida de inquietud espiritual. En cambio, en el segundo caso, cuando es Dios mismo quien directamente alumbra al alma, el concomitante fisiológico ya no existe, y el éxtasis va precedido y acompañado de espiritual quietud y reposo. Un análisis más menudo de los pródromos antedichos trae el *Fotuhat* (3), que ayuda a completar el proceso del fenómeno en su totalidad. Al embestir al alma la divina luz, aduéñase del sujeto cierta pesadez espiritual, debilidad y lentitud de movimientos; es algo semejante a las angustias de la muerte; pero no tiene su raíz en la complexión física, sino que nace del temor reverencial, ante la perspectiva de Dios, cuya presencia se adivina. Si la iluminación va precedida del divino coloquio, la pesadez espiritual es todavía más abrumadora,

---

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi,* op. cit., 62-63, y *Abenmasarra,* op. cit., pág. 159.—Véase a Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI siécle* (Louvain, 1927), págs. 140-141, que cita los textos de Herph y de Osuna en que se contiene el símil dicho, cuyo origen luliano y musulmán escapa a Groult.

(2) Cfr. *Tohfa,* 13.

(3) Cfr. *Fotuhat,* II, 138.

porque el eco de las palabras de Dios impone siempre, mucho más si tales palabras son graves y severas por su contenido. Aun en los casos en que la iluminación no es de Dios, sino de un ángel, el síntoma de la pesadez se da también: Mahoma se quedaba desfallecido e inmóvil, al recibir la inspiración angélica de parte de Dios. Es algo así como lo que les pasa a los simples fieles, cuando ven ante sí a los santos: el respeto y el temor reverencial los deja como extáticos en su contemplación. Así también, el alma, al recibir de lleno los resplandores de la divina luz, quédase inmóvil y pierde la atención a todo lo exterior e interior, abstraída en la contemplación de la divina presencia: el corazón queda vacío de ideas; el cuerpo, impedido de movimientos; la razón, privada de su facultad de discernir; los ojos, como petrificados, fíjanse en la tierra; los oídos, atentos sólo a la voz de Dios; todas las preocupaciones del alma, concentradas y recogidas en una sola.

Enumerar ahora al pormenor los grados varios de la iluminación divina y su respectivo contenido ideológico, sería tarea, a más de prolija en exceso, poco o nada útil para fijar mejor en este problema el pensamiento de Abenarabi. Ya dijimos arriba que apenas si difieren entre sí los objetos percibidos por el alma en cada una de las tres formas generales de la intuición mística: la diferencia que a estas tres formas separa es más cualitativa que cuantitativa; un mismo misterio puede ser revelado, alumbrado y contemplado. Así, pues, los grados de la iluminación, aunque se repartan con más minucioso análisis que los de la revelación, coinciden también con éstos, en cuanto a los misterios intuídos. Por otra parte, ni el mismo Abenarabi es consecuente en la enumeración de los grados: en su *Mawaqui* ya vimos (1) que los distribuye dentro de la serie de los carismas, como anejos a cada uno de éstos; en el *Anwar* (2), en cambio, la serie es más copiosa y su ordenación jerárquica más estricta: los grados se elevan paulatinamente desde el orden físico al metafísico, al teológico y al místico. Vienen, primero, las iluminaciones que descifran con su luz los enigmas naturales del cosmos en sus tres reinos, mineral, vegetal y animal; des-

(1) Cfr. *supra*, IX.
(2) *Anwar*, 17-24.

pués, los problemas filosóficos más abstrusos, así los de la cosmología como los de la ontología, se alumbran con meridiana luz; luego, al iluminado se le hacen patentes los secretos de las arte liberales: lógica, retórica, estética; la vida de ultratumba con sus misterios aparece más tarde; por fin, la iluminación divina disipa las tinieblas que oscurecen los procesos místicos del éxtasis amoroso. En todos estos grados, como en los de la revelación, cabe una triple manera de conocimiento del misterio iluminado o revelado: sensible, imaginativa e intelectual. Abenarabi, como los *mystici majores* de la Iglesia católica, da la primacía y la excelencia máxima a las intuiciones que consisten en puras ideas, desnudas de toda imagen, sensible o fantástica (1).

La tercera forma que puede ofrecer la intuición mística, es la contemplación *(moxáhada)*. Descorridos los velos que ocultan lo divino y alumbrada el alma con las luces de lo alto, ya no resta sino ver. La contemplación es por eso concebida como visión palmaria y experimental. Tal es el valor semántico de la voz árabe *moxáhada:* conocimiento o aprehensión inmediata, cual la obtenida por el testigo ocular y presencial. Los alejandrinos la llamaron asimismo: visión (θέα). La naturaleza del fenómeno es, pues, tan infusa y pasiva, o más aún, que la de las otras dos formas que la preceden: si la revelación consistía en un descorrerse los velos que ocultan lo divino a los ojos del alma, y la iluminación en recibir ésta las luces del misterio, la contemplación no es ya, sino un reflejarse esas luces en el corazón, el cual, a la manera del espejo, bruñido y terso por virtud de la oración mental, reproduce en su límpida superficie los esplendores de la divina luz (2).

Abenarabi analiza luego los varios grados de la contemplación, sin perder jamás de vista el símbolo de las luces y el espejo, que la ejemplifica: progresivamente van aquéllas apareciendo en la superficie de éste, primero, como fugaces relámpagos, con sus intermitencias características; luego, como astros; después, como luces difusas, ya azules, ya verdes, pero desnudas de figura; más tarde, como rayos solares,

---

(1) *Anwar*, 17-18. Cfr. Pinard, *Etude comparée*, op. cit., I, 432.

(2) *Tohfa*, 12.

cuya contemplación engendra deleite sensible; finalmente, como luz metafísica, sin modalidad alguna ni analogía con las luces creadas. Este grado último es el de la contemplación inmediata y estable de la Divinidad, que se representa en el espejo del corazón de dos maneras: la una se llama contemplación *iluminante* y tiene por objeto los atributos de la hermosura divina *(chamal);* la otra se llama contemplación *comburente* y tiene por objeto los atributos de la majestad de Dios *(chalal);* sus luces son tenebrosas y por eso engendran en el alma la oscuridad del éxtasis inconsciente. Pero aunque esta última parezca ser la más alta manera de contemplar por razón de su objeto, en cambio, por la inconsciencia que la caracteriza, es menos perfecta que la contemplación, en que el sujeto conserva el conocimiento de sí mismo. Más aún; según Abenarabi, aquella manera, la comburente, es tan inútil para el sujeto, como el sueño profundo sin ensueño, del cual se sale, al despertar, vacía el alma de todo recuerdo. Sólo es, pues, perfecta y auténtica la contemplación, cuando el sujeto contempla a Dios con conocimiento representativo y experimental, es decir, lo ve y lo siente, a la vez que se contempla a sí propio con conocimiento representativo, pero no experimental, es decir, se ve a sí mismo en Dios, aunque sin darse cuenta de su propio existir (1).

De un cierto estado de contemplación habla también Abenarabi, que no parece ser fruto eventual y transitorio de la oración, sino más bien algo así como ambiente general y constante de las almas perfectas que andan siempre en la presencia de Dios, aun dentro de los menesteres de la vida ordinaria. Tres son las maneras que ofrece: ver a las criaturas en Dios; ver a Dios en las criaturas; ver a Dios sin las criaturas. De todas tres, la última es, para Abenarabi, la más alta contemplación, no sólo por la certeza que la caracteriza, sino porque objetiva y realmente es la que tiene más sólidos fundamentos en la doctrina teológica: si Dios es luz y la criatura oscuridad, no cabe en modo alguno conciliar en el alma la simultánea contemplación de uno y otra, como tampoco cabe simultanear la visión del día y de la noche; luego

(1) *Tohfa,* 12 y *Mawaqui,* 28.

si el alma contempla de veras a Dios, será sin contemplar a las criaturas (1).

Todo este complicado andamiaje de formas, grados y maneras que puede presentar la intuición mística, es algo que por su peregrino y extravagante ocultismo y por el insaciable afán, que revela, de análisis sutil de estados preternaturales, refractarios por eso a tan geométricas clasificaciones, trasciende a gnosticismo desenfrenado y se despega de la austera sencillez del misticismo cristiano. Sus raíces iluministas afincan, sin embargo, a la vez que en el símbolo plotiniano de Dios-luz, en las sublimes revelaciones del ivº evangelio. Ni faltan tampoco precedentes de su aplicación concreta a la intuición divina, dentro de la mística cristiana. Sin hablar del *rayo dionisiano,* es decir, de la teoría iluminista del Areopagita, baste, como ejemplo, recordar la descripción que Hesiquio hace de la iluminación progresiva del alma por la oración, en su *De temperantia et virtute:* primero, la luz divina es recibida por el alma, a la manera del tenue resplandor de una lámpara que la sirve de guía; luego, se intensifica su brillo poco a poco, hasta parecerse al de la luna llena, que envuelve al alma; en un tercer grado, Dios, como un sol radiante, la inunda con el esplendor de sus infinitas perfecciones; viene, por fin, la etapa cumbre del proceso iluminativo, con la contemplación extática, que de repente sume al alma en un delicioso estado de espiritual alegría y priva al cuerpo de sus movimientos (2).

Como en su teoría carismática lo pusimos ya de relieve (3), también en esta su doctrina de la intuición, Abenarabi mantiene—al menos en el terreno de los principios—su austera actitud de renuncia a todo lo que no es Dios: sin dejarse ofuscar por la densa y abigarrada atmósfera de luces, rayos, reflejos y colores que progresivamente envuelven al alma, ésta ha de poner siempre el hito de sus aspiraciones últimas en la visión directa y experimental de la divina luz esencial, exenta de toda forma y modalidad creada. Un concepto agnóstico de

(1) *Fotuhat,* II, 652.
(2) Pourrat, I, 205. Cfr. *Patrol. Graec.* (edic. Migne), XCIII, 1532.
(3) Cfr. *supra,* IX.

Dios, inaccesible a todo lo que no es El, señorea su doctrina de la contemplación, paralela, en este punto, como en tantos otros, de la de San Juan de la Cruz (1). Ya lo hemos visto, al enumerar los grados de la contemplación: ésta no es perfecta, hasta que es inmediata, es decir, hasta que la luz divina es intuída, tal como ella es en sí, desnuda de modos y exenta de analogías con lo creado. Lo mismo que San Juan de la Cruz, Abenarabi desecha, como se ve, todas las noticias o aprehensiones distintas, para poner la meta de la contemplación en la sublime experiencia metafísica de un Dios sin modos, experiencia tenebrosa en sí misma, como la del Areopagita, y que somete al alma y al cuerpo a las angustias más desoladoras. Huelga, sin embargo, advertir que todos estos paralelismos de concepto y de terminología, si denuncian el común abolengo cristiano de uno y otro místico, no implican que los fenómenos descritos por ambos hayan de ser por eso del mismo orden y de idéntica naturaleza.

(1) Cfr. *Llama de amor viva,* verso III, § XI: "Pues Dios no tiene forma ni figura, segura va [la memoria] vacía de forma y figura y más acercándose a Dios; porque cuanto más se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios..., pues que Dios... no cae en la imaginación."





CAPÍTULO XI

EL ÉXTASIS (1)

Naturaleza infusa de este carisma.—Análisis de su proceso psicológico.—La inconsciencia gradual, efecto del recogimiento.—La emoción de dulzura espiritual y la ligadura de los miembros.—Otros fenómenos patológicos.—El éxtasis no es la perfección.—Qué hay de cristiano y de extracristiano en esta doctrina del éxtasis.

Este fenómeno, el más característico y culminante de la vida interior, tiene de ordinario como preparación y germen a todos los demás estados y moradas espirituales hasta aquí analizados. Constituye además, con la unión amorosa transformante, el máximo carisma espiritual. Va, en fin, acompañado o precedido de la intuición mística en sus diversas formas, singularmente la contemplación.

Como todos los carismas, el éxtasis no es fruto infalible o resultado necesario de la preparación del sujeto; antes bien, Abenarabi afirma repetidas veces que todos los fenómenos representativos y emotivos que acompañan o preceden al éxtasis se caracterizan por la repentinidad imprevista y brusca de su aparición, síntoma evidente de

---

(1) Aprovecho en este capítulo toda la documentación del *Fotuhat* en que basé mi estudio titulado *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (cfr. *supra* I), para su parte III.ª: *Psicologia mística* (págs. 47-72), completándola aquí con algunos textos de los opúsculos de Abenarabi que citaré en cada caso.

que en su génesis ninguna parte tuvo el alma que los experimenta, sino que son, más bien, dones infusos y gratuitos de Dios que los otorga cuando, como y a quien bien le place. De aquí que el éxtasis se dé lo mismo en los místicos perfectos, que en los que todavía no llegaron a la unión; pero con esta diferencia: que en aquéllos se da con y sin preparación previa, mientras que en éstos viene ordinariamente precedido de preparación (1).

Porque urge añadir que esta naturaleza infusa y gratuita del éxtasis no equivale para Abenarabi a falta absoluta de condiciones preparatorias en el sujeto. Ya hemos visto efectivamente cómo aparecía casi siempre el trance extático en las etapas últimas de los procesos de la intuición y como fruto, diríamos normal, de los varios ejercicios devotos, singularmente del canto religioso y de la oración de soledad. Ahora bien, así aquellos procesos—revelación, iluminación, contemplación—como estotros ejercicios, ya vimos que preexigen la práctica exterior e interior de determinadas virtudes que disponen al alma, por la negación de todo cuanto no es Dios, a la unión con El (2).

Examinemos ahora el proceso psicológico del trance, a la luz de las descripciones que esporádicamente nos hace de él Abenarabi. Una limitación gradual del campo de la conciencia del mundo exterior, compensada por un acrecimiento de la conciencia del mundo interior, es el principal carácter que ostenta el éxtasis: la concentración y recogimiento de la actividad mental sobre una sola idea, la de Dios, por eliminación de toda noticia, imagen y pensamiento de las cosas criadas, va difuminando y excluyendo del horizonte consciente la presencia de todas ellas. Seis grados o momentos sucesivos distingue Abenarabi en este proceso de la inconsciencia que caracteriza al éxtasis. En el 1.°, el místico pierde la conciencia de los actos humanos, así propios como ajenos, porque los concibe como efectos de Dios, causa única. En el 2.°, pierde la conciencia de sus facultades, potencias o atributos, que concibe como propios de Dios, aunque conservando todavía la conciencia de su ser individual, como sujeto en el cual Dios se revela

(1) *Fotuhat,* II, 65, 706-707.

(2) Cfr. *supra,* VII, VIII, X.

por medio de sus facultades: es Dios, y no el místico, quien ve, oye, piensa y quiere con las facultades de éste. En el 3.°, la conciencia de la personalidad del sujeto se desvanece, engolfado el espíritu en la contemplación de Dios y las cosas divinas: el sujeto pierde ya la idea de que él es quien contempla. En el 4.°, ya no se da cuenta de que es Dios quien en él y por él contempla. En el 5.°, la contemplación de Dios enajena al alma de todo lo que no es El. Hasta este momento, todavía el místico no había perdido la conciencia del mundo exterior, pues las cosas creadas eran para él rastros o manifestaciones de Dios; pero en este grado quinto, ya la abstracción se extiende a todos los elementos subjetivos y objetivos, internos y externos, de su conciencia: Dios es contemplado ya, como exento de toda relación con el sujeto y con el mundo, es decir, con cuanto no es Dios mismo. En el 6.° grado, el campo de la conciencia restríngese más todavía: los atributos divinos se desvanecen, y sólo Dios, en cuanto Ser Absoluto, sin relaciones ni predicados ni nombres, se manifiesta al extático en su contemplación (1).

Pero antes de perder por completo la fuerza representativa de la propia conciencia a través de esta gradual inhibición, experimenta el místico fenómenos emocionales que Abenarabi describe también (2). Trátase de un sentimiento de espiritual dulzura y beatitud, que a veces trasciende al sentido del gusto corporal y que determina, por la fuerza misma del deleite sensible, cierta languidez o relajación en las articulaciones de los miembros, los cuales quedan desfallecidos y como bajo el peso de una fatiga suave, que los liga, privando al alma del ejercicio de la libertad para moverlos. La ligadura de los miembros y la inhibición de sus movimientos cesa, así que la emoción de dulzura desaparece. Su duración no es fija: puede ser transitoria y prolongada. Abenarabi dice haberla experimentado, a veces, días enteros sin cesar; pero también hubo casos en que tan sólo una hora la sintió. La naturaleza de tal emoción es inefable, porque no se asemeja a ninguna de

(1) *Fotuhat*, II, 675-678. Cfr. *Anwar*, 18, 19, 23, 24; *Mawaqui*, 145, 176: *Tohfa*, 6, 16.

(2) *Fotuhat*, II, 666.

las sensaciones de dulzura física o ideal que el hombre acostumbra a sentir. Sólo cabe decir de ella que, siendo de índole espiritual, aunque más intensa y sublime que todos los deleites ideales, refluye sobre la sensibilidad orgánica, como si fuese, a la vez que espiritual, física. Otro de sus caracteres distintivos es el de su rica variedad: la dulzura de un éxtasis difiere de la de otro, tanto como la del azúcar, por ejemplo, se diferencia de la de la miel. El fin providencial que Dios intenta lograr, al infundir al alma este espiritual deleite, es obvio: en las etapas graduales de la marcha del alma hacia la unión con solo El, estas sensibles consolaciones son premio transitorio, al par que vivo estímulo para ascender en grado de perfección y adquirir una contemplación de las cosas divinas, cada vez más elevada. Porque no hay que olvidar que el fruto más preciado de la vida mística se cifra en la intuición y unión transformante: el deleite de sensible dulzura va siempre asociado a los fenómenos representativos de revelación, iluminación y contemplación de Dios.

Otro género de fenómenos concomitantes y aun subsiguientes al éxtasis es ya de índole patológica (1). Abenarabi trae casos típicos de sugestión hipnótica, de rapto y levitación, de catalepsia, de desdoblamiento de la personalidad, de letargo, de automatismo y hasta de locura. Pero no siempre ni todos los místicos reaccionan de la misma manera frente a la eventual vehemencia del trance extático. En tres grupos los clasifica Abenarabi a este respecto: 1.°, aquellos para quienes el toque divino es superior a sus fuerzas y los subyuga y domina en tal forma, que quedan privados de toda autonomía y libertad, mientras el trance dura, y a veces, toda su vida; 2.°, los que conservan el discernimiento, pero tan sólo para la satisfacción de sus necesidades fisiológicas, al modo de animales irracionales, porque el alma extasiada en la contemplación de la hermosura divina, obra en lo exterior por instinto irreflexivo; 3.°, aquellos que, pasado el trance, vuelven al uso de razón como hombres normales. A estos tres grupos hay que añadir el de aquellos místicos que en el éxtasis no dan muestra exterior alguna de

(1) *Fotuhat,* I, 225, 288, 322-326.

ataque patológico, sino que su estado es idéntico, estando extasiados, que en la vida normal; sin embargo, observándolos atentamente se advierte que algo les pasa en su interior, como si estuviesen escuchando a alguien que les hablara. Los fenómenos patológicos que afectan a los místicos de los dos primeros grados pueden ser transitorios o duraderos a través de un espacio mayor o menor de tiempo y a veces hasta la muerte. Son los que Abenarabi llama respectivamente "locos" y "locos inteligentes". De éstos, los primeros, privados de autonomía hasta para la satisfacción de sus necesidades fisiológicas, resisten años enteros sin comer ni beber; los segundos, en cambio, privados tan sólo del entendimiento, conservan la vida vegetativa que funciona automáticamente, durante el trance extático, y vuelven a la normalidad, al cesar éste.

La salida del éxtasis puede acaecer por libérrima decisión de la voluntad y por fuerza o necesidad violenta (1). En todo caso, no está la perfección suma de la vida mística, ni en el éxtasis mismo, ni en los fenómenos emocionales que le preceden o acompañan, ni menos todavía en los anormales y patológicos que le siguen. La inconsciencia absoluta es tan inútil, como el sueño profundo: el hombre que nada siente ni conoce, ningún provecho saca para sí ni para los demás. Por eso, en igualdad de circunstancias, si dos místicos han llegado al mismo grado de perfección, sería más perfecto, en definitiva, el que saliese que el que no saliera del éxtasis, pues éste último no podría, como el otro, completar su perfección propia practicando nuevas y más altas virtudes, ni cooperar con su ejemplo y predicación a la mejora de sus prójimos (2).

Difícil es, ante una teoría doctrinal y una descripción literaria de fenómenos tan ajenos a la psicología normal como lo es el éxtasis, interpretar con lucidez objetiva su naturaleza y discernir lo que tenga de específico, es decir, de propiamente místico, por irreductible a cualesquiera otras especies de arrobamiento, más o menos natural.

---

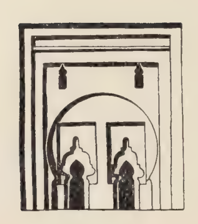
(1) *Fotuhat*, I, 328.
(2) *Anwar*, 24-25.

Algunos de los caracteres típicos del éxtasis dialéctico, descrito por Plotino, por el Areopagita y por San Agustín, reaparecen sin duda en la doctrina expuesta de Abenarabi, para quien el éxtasis es también el peldaño último de la ascensión intelectual del alma que se eleva, por abstracción de todo lo que no es Dios, hasta la intuición simplicísima del Ser que es la pura Unidad. No se eche en olvido que el Dios de los místicos es para Abenarabi el Ser absoluto y exento de toda relación, modo, nombre y atributo, a cuya intuición no cabe llegar más que por una gradual eliminación de toda noticia distinta, es decir, de todo conocimiento sensitivo, imaginario y discursivo que tenga por contenido y objeto las cosas creadas.

Ostenta también el éxtasis de Abenarabi ciertos rasgos característicos del que los psicólogos llaman teúrgico e histérico, producido por sobreexcitación o por adormecimiento de algunos centros nerviosos, gracias a una preparación material que implica determinados movimientos o actitudes de los miembros. Aquellas rítmicas oscilaciones de la cabeza y tronco que acompañaban a la recitación reiterada de las jaculatorias en la oración de soledad, poniendo en ejercicio músculos ordinariamente en reposo, debían provocar, en organismos privados por la disciplina ascética de todo goce fisiológico, espasmos y adormecimientos, fáciles de confundir con los pródromos que a veces son heraldos del éxtasis auténtico. Dígase lo mismo de las emociones intensas, exultaciones y paroxismos engendrados por el canto religioso. En todos estos casos, tal técnica preparatoria, ajena por completo a las genuinas tradiciones de la mística cristiana, justifican la sospecha de contagios extraislámicos, búdicos quizá, insinuada anteriormente al explicar aquellos ejercicios: el canto religioso y la oración de soledad.

Pero no todo son teurgias e histerismos en la doctrina de Abenarabi sobre el éxtasis. Al margen de esas extravagancias y anormalidades patológicas, mantiénese firme, al menos en principio, la austera negación de todo lo que no es Dios para llegar a Dios, y a despecho de sus transitorias condescendencias con tales métodos, el principio cardinal de su doctrina mística, esencialmente cristiana, es decir, la naturaleza gratuita e infusa de todos los estados y moradas, yér-

guese incólume, para coincidir con San Juan de la Cruz en que el éxtasis auténtico ha de ser fruto de la fe desnuda, sin que para lograrlo quepa otra preparación que la remota del abandono del alma a la providencia de Dios y de la obediente servidumbre a sus decretos.





CAPÍTULO XII

EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

Tardía aparición de esta doctrina en la mística cristiana.—El discernimiento de espíritus en el islam: la doctrina de Algazel.—La criteriología de Abenarabi. —La influencia del temperamento.—Criterio basado en el contenido y en la forma de las visiones: visiones diabólicas, angélicas y divinas.—Criterio basado en la naturaleza y efectos del fenómeno místico: seis normas de discernimiento.—Criterio moral.

La necesidad de tamizar con esmero crítico las inspiraciones que el alma recibe dejaríase sentir, sin duda, pronto entre los ascetas cristianos y singularmente en los maestros o directores espirituales del monacato oriental; pero tal necesidad no trasciende a la literatura ascética mediante normas precisas para el discernimiento de espíritus, hasta muy avanzada la edad media y, todavía más exactamente, hasta el siglo XVI. Atisbos esporádicos aparecen, es cierto, en las obras de San Bernardo; pero ni dejan huella de continuidad, digna de atención, en la historia de la espiritualidad cristiana, ni pueden tampoco tomarse como precedentes eficaces para explicar la súbita aparición, en dicho siglo, de toda una teoría sistemática sobre la materia. Fué España, en el siglo de oro de su literatura, la que dió a esa teoría del discerni-

miento de espíritus forma acabada en su conjunto y en sus pormenores, por obra de los tres más grandes maestros de la espiritualidad católica: Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola. De sus normas escrupulosas y sagaces dependen directamente todas las que en lo sucesivo, hasta la fecha, se insertan compiladas en los tratados de espiritualidad, desde el de Alvarez de Paz en el mismo siglo XVI, hasta los más modernos del Cardenal Bona (s. XVII), Scaramelli, Schram, etc. (s. XVIII) (1).

Esta laguna, que la historia del problema nos ofrece, entre la tímida doctrina patrística y monástica de la alta edad media y el espléndido renacimiento español del siglo XVI, la llena cumplidamente, como en otros aspectos de la cultura, la literatura mística del islam oriental y occidental. Finísimos y sagaces análisis de los estados de conciencia más complejos y oscuros llenan los libros árabes de teología moral, ascética y mística, desde los primeros siglos, y al llegar al XI de nuestra era, reciben aquellos análisis su más científica estructura en manos de Algazel, que, ya en el *Ihía* (2), ya en el *Minhach* (3), traza con líneas firmes y seguras el cuadro general de los principios básicos de una psicología sobrenatural, distinguiendo netamente la sugestión diabólica, la inspiración angélica, la ilustración divina de la gracia y las tendencias espontáneas del temperamento psicológico, para fijar las reglas más prudentes de crítica experimental que ayuden a discernir tan heterogéneos estímulos, ya por razón de los respectivos objetos a que mueven, ya por las condiciones del sujeto, ya por los fenómenos emocionales que a cada estímulo acompañan.

Pero leyendo atentamente estas páginas de Algazel adviértese sin

---

(1) Para la bibliografía de esta cuestión y la doctrina actual véase a Pinard de la Boullaye, *Etude comparée* (op. cit.), I, 426; II, 320. Un tratado magistral del problema, a la luz de la psicología y de la teología, se inserta en Poulain, *Des graces d'oraison* (s. v. *Discernement)*. El más ordenado y lúcido compendio de la materia es el del P. Naval, inserto en su *Curso de teología ascética y mística,* pág. 379-393.

(2) Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* op. cit., págs. 444-484.

(3) Cfr. Asín, *Une introduction musulmane à la vie spirituelle* (extr. de la "Revue d'ascetique et de mystique", IV, 1923).

esfuerzo que sus normas atañen más a la vida ascética que a las altas vías de la mística. Algazel escribía para la masa general del pueblo fiel, más que para la minoría selecta de los escogidos. El mismo no fué un contemplativo ni un extático, capaz de discernir los favores divinos de iluminación por personal experiencia, que, según Abenarabi, jamás alcanzó. Por eso, las normas especiales de discreción en los casos extraordinarios, es decir, en las gracias místicas, no aparecen de modo explícito en sus libros.

Abenarabi, en cambio, apenas si alude de pasada a las reglas generales atinentes a la tentación y a la gracia, útiles sólo para los principiantes. Toda su atención se polariza en torno del éxtasis y de sus fenómenos concomitantes, para discernir entre los auténticos y los apócrifos. Veamos de resumir su criteriología a este respecto (1).

Gira toda ella sobre los mismos tres puntos de vista que sirven, todavía hoy, de orientación a nuestros teólogos en el problema, es a saber: sobre la complexión física del sujeto; sobre la materia u objeto de las gracias iluminativas; sobre la naturaleza y efectos del fenómeno místico.

Ante todo, hay que tener en cuenta el temperamento del sujeto (2). Con certera intuición psicológica comprende Abenarabi que el fenómeno místico, aun siendo auténtico y trascendiendo por eso del orden natural, tiene su campo de acción en un sujeto humano, cuya natural psicofisiología no debe por lo tanto olvidarse en la solución del problema crítico. Va, en efecto, siempre acompañado aquél de repercusiones físicas, que son, aunque más o menos anormales y quizá patológicas, secuela fatal de la constitución orgánica, o, como diríamos hoy, de la tonalidad sana o morbosa del sistema nervioso del sujeto. El espíritu, al ser embestido por la luz divina, queda abrumado bajo el peso de su fuerza, desproporcionada, como sobrenatural que es, a la capacidad receptiva de aquél, que es finito. Esta absorción del espíritu por la divina luz súmele en un estado de enajenación y aun de ligadura de los

(1) *Tohfa*, 10-11, *Tadbirat*, 213-216, 238; *Anwar*, 14-16. Cfr. *Risalat alcods*, I, C.

(2) Sobre este punto véase a Pinard, *op. cit.*, II, 305.

miembros, a los cuales ya no rige ni gobierna, como en el estado normal. A veces el embotamiento de los órganos y la enajenación de las potencias siguen como efecto del trastorno y perturbación de los humores. Por eso, al salir del trance, queda el sujeto sudoroso, teñida de rubor su tez, y ágil como si le desatasen las ligaduras. El mismo Mahoma—recuérdalo Abenarabi en comprobación—declaraba, después de sus revelaciones, haber sentido durante el trance molestias físicas, v. gr., un tintineo como de campanas en los oídos, una oscuridad en su vista, etc. Quiere esto decir que alucinaciones visuales y auditivas, como, en general, perturbaciones psicofisiológicas del temperamento, acompañarán a menudo a los estados místicos. De aquí, por consiguiente, la necesidad de tener en cuenta la complexión del sujeto para discernir lo que haya de natural y de sobrenatural en aquéllos. El influjo de lo físico sobre lo psíquico y el de la fantasía sobre la vida iluminativa son principios de análoga importancia para el discernimiento. Por eso Abenarabi se preocupa, como Santa Teresa, de recomendar a los principiantes eviten toda exageración de austeridad, en cuanto a los ayunos y abstinencias que con su exceso perturben el temperamento y acarreen trastornos mentales. Y no se olvida tampoco de prever los peligros de error que una imaginación desatada puede producir en la vida mística, cuyas ilusiones sólo la dirección experta de un buen maestro de espíritu podrá disipar (1).

El criterio segundo, basado en la materia o contenido de las inspiraciones, visiones e iluminaciones, da por supuesto el axioma de que Dios no puede sugerir al alma cosa alguna contraria a su misma ley. Son, por lo tanto, malas todas las inspiraciones que tienden al pecado o que no estimulan a la virtud y a la perfección (2). No hay, en efecto, carismas sin perfección o rectitud moral, según ya vimos. Los grados de iluminación preexigen siempre grados correspondientes de virtud. Luego, sin virtud previa, tienen que ser apócrifos los estados místicos.

Supuesto este axioma básico, Abenarabi distribuye las visiones en el sueño en diabólicas y divinas o angélicas, según las imágenes bajo

(1) *Anwar*, 14, 16.
(2) *Mawaqui*, 164.

las cuales aparecen al alma. Adopta en este punto las supersticiosas creencias de la oneirocrítica, tan extendidas durante la edad media, así en el islam como en la Europa cristiana. Si la visión reviste formas de animales, bestias o fieras, es síntoma seguro de su origen diabólico y vehículo de sugestión de las pasiones bestiales y feroces que asemejan al hombre con los irracionales. Dígase lo propio si las figuras son de demonios, correspondiendo a las pasiones satánicas. En cambio, si la visión en sueños representa amenos paisajes, o luces brillantes y ascensiones del alma, o figuras de ángeles y del mundo astronómico, ya entonces la inspiración es buena y procede del corazón, del espíritu o de un ángel, respectivamente. Sólo cuando lo visto en sueños es alguno de los divinos atributos, la inspiración trae su origen de Dios mismo. Pero en todos estos casos, excepto los dos primeros que son evidentemente malos o diabólicos, el discernimiento es aleatorio y dudoso, sin el consejo de un director experto. El criterio más seguro es para Abenarabi el de desechar toda visión imaginativa, aunque parezca al alma que es Dios quien por ella se le revela, puesto que Dios carece de semejanzas y modos (1).

Mucho más interesante es la doctrina criteriológica que se basa en el tercer punto de vista: la naturaleza y efectos del estado místico. He aquí las normas para el discernimiento, consignadas en el *Tadbirat* (2): 1.ª Si por la intensidad del trance pierde el sujeto la conciencia de todo lo sensible y en tal estado le sobreviene alguna iluminación (de cuyo contenido ideológico se da cuenta, pudiendo, por lo tanto, explicarlo al salir del trance), entonces el estado místico es *auténtico* y de origen *divino*. Sus efectos son cierta emoción de alegría espiritual, acompañada a veces de sensación de frescura. 2.ª Si en cambio al salir del éxtasis el sujeto no encuentra en sí más que el vago recuerdo de haber estado, durante el tiempo de la inconsciencia, como sujetado o cogido por alguien, entonces el trance fué un fenómeno *natural* y simple efecto de la complexión física del sujeto, atacado de síncope o de epilepsia. 3.ª Si al perder la conciencia del mundo exterior y de sí

(1) *Tohfa,* 10-11; *Anwar,* 16.
(2) *Tadbirat,* 213-216.

mismo el sujeto oye, sin embargo, voces o recibe sugestión de ideas, entonces el estado es *diabólico.* Tal ocurre, sobre todo, en el éxtasis provocado por el canto religioso. Los efectos de tal estado son: cierta emoción de fervor y embriaguez, acompañada de alucinación fantástica auditiva que determina en el alma predisposición a escuchar. Ahora bien, estos fenómenos concomitantes de conciencia denuncian que el estado no es divino, pues cuando es Dios quien inspira, el alma pierde la conciencia de todo; entiende sí lo que Dios le comunica; pero sin darse entonces cuenta de que alguien le habla o inspira; en cambio, en el estado diabólico, el alma advierte que alguien le habla o sugiere. 4.ª Si el sujeto pierde toda conciencia, como en el caso 1.°, pero no recibe ideas, sino que sale del éxtasis como en el caso 2.°, entonces es *diabólico* también el estado. 5.ª Lo es igualmente, aunque reciba ideas, si estas envuelven un precepto o prohibición, v. gr., de practicar u omitir un ejercicio cualquiera devoto, pues el demonio, como todo espíritu, es capaz tan sólo de instigar o informar, pero no de mandar o prohibir con imperio. 6.ª Si finalmente se limita a informar sin imperio, entonces el estado cabe todavía que sea *diabólico,* siempre que las ideas sugeridas cambien rápidamente de especie. Si no cambian, todavía será aleatorio el discernimiento, sin disiparse el peligro de un origen diabólico. Por eso, en definitiva, será lo más seguro, para evitar toda ilusión, no aceptar como divina, sino la idea que venga en el estado de inconsciencia y que esté desnuda de imágenes.

A estos criterios añade Abenarabi todavía otro de índole moral que garantiza el éxito en el discernimiento (1). Toda emoción religiosa, cuya agudización provoca éxtasis inconsciente, ha tenido su causa determinante, que debe ser examinada, antes de decidir sobre la naturaleza, divina o diabólica, del estado místico experimentado. Ahora bien, si la emoción previa nació de ideas sobrenaturales, es decir, de pensamientos que atañen a Dios o a la vida futura, el estado será divino como su origen; pero si nació del recuerdo de cosas criadas, gratas al alma sensitiva, la emoción y el éxtasis subsiguiente serán diabólicos,

---

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* loc. cit.; *Tadbirat,* 238.

como malo y pasional fué su origen. De aquí que Abenarabi condene con tanta insistencia el ejercicio del canto religioso, cuyas emociones, gratas a la sensualidad, son utilizadas por el demonio como instrumento de sugestión ilusoria, para atraer las almas hacia las cosas criadas y apartarlas de Dios. Mucho más cuando en el canto se entonan poesías eróticas, aun transportadas a lo divino, pues entonces el peligro de ilusión es más inminente. En cambio, el éxtasis provocado por emociones nacidas de la meditación de la palabra de Dios está garantizado contra toda insidia de satán, pues el demonio jamás se sirve del Alcorán como instrumento de sugestión. De modo que según esta última norma criteriológica, basta conocer la causa remota del trance para inferir su origen y naturaleza, diabólica o divina. Pero además, los frutos respectivos vienen luego a confirmar el diagnóstico, pues si el éxtasis procede del buen espíritu, forzosamente elevará al alma a grados cada vez más altos de perfección moral y de iluminación ortodoxa; en cambio, si procede del mal espíritu, hará descender al alma hacia los vicios, imperfecciones y errores contrarios.





CAPÍTULO XIII

EL AMOR DE DIOS

Virtudes preparatorias de esta sublime morada.—Los tres momentos graduales del amor: simpatía, dilección, pasión.—Naturaleza del amor.—Sus dos especies: amor físico y amor espiritual.—El amor de Dios a la criatura: su naturaleza y efectos.—El amor del hombre a Dios; sus tres especies: físico, espiritual y mixto.—El amor profano, símbolo del amor divino.—Orígenes cristianos de este simbolismo islámico.—La psicología del amor divino, analizada a través de este símbolo.—El amor desinteresado o platónico a Dios.—Su origen cristiano.—Su introducción en el islam.—El tema "No me mueve, mi Dios para quererte".

Todos los caminos, hasta aquí recorridos por el alma, tanto los de la vida ascética como los de la vida mística, deben conducir a este fin último: la unión con Dios por el amor. Abenarabi desenvuelve este tema, con difusión desacostumbrada, en su *Fotuhat.* En cambio, sus opúsculos, excepto la *Tohfa,* apenas si lo desfloran, cuando no lo omiten por completo. Por eso habremos de limitarnos a estudiarlo a la luz, no siempre clara, de las páginas del *Fotuhat,* coordinando, en lo posible, su doctrina con los datos más esquemáticos de la *Tohfa.*

A guisa de enlace entre la ascética y la mística, no olvida Abenarabi de dejar bien sentada la tesis de que el amor de Dios ha de ser fruto de la práctica de las más altas virtudes morales y meta última

de las más sublimes moradas. Por eso se detiene a enumerarlas una por una analizando el contenido de todas ellas. Es la primera virtud preparatoria la imitación del Profeta, tipo, para él, de toda perfección; sigue en orden la penitencia; la pureza de corazón viene después, concebida como la negación de toda vanidad y soberbia espiritual; purgado el corazón propio, debe entrar en función la caridad fraterna, a fin de ejercitarse con celo en la purificación del prójimo o sea en la salvación de las almas; la paciencia en las adversidades y la gratitud a los divinos beneficios son dos nuevos peldaños para elevarse hasta el amor; la presencia de Dios, como ambiente general y constante de la vida mística, y el combate espiritual, como condición ineludible para conservar la purgación, son medios auxiliares de preparación próxima y remota; el amor de todas las criaturas, como espejos de la hermosura divina, es, finalmente, el preámbulo inmediato de la unión amorosa con Dios mismo (1).

Pero ¿cuál es la naturaleza de este amor? ¿Cuáles sus estímulos o causas determinantes? ¿Qué estados de alma lo integran y qué efectos produce? Una sutilísima teoría metafísica del amor divino, construída sobre datos psicológicos del amor profano y articulada con los postulados de su doctrina panteísta, sirve a Abenarabi para dar solución, no siempre exenta de paradojas y aun de incoherencias lógicas, a todos esos problemas.

Ante todo, el amor, considerado en sí mismo, es decir, en general y al margen de sus varios objetos posibles, recibe diferentes nombres según los momentos del proceso psicológico y los estados afectivos que lo caracterizan. Es el primero la mera simpatía *(hawa)*, que no es más que una inclinación o tendencia afectuosa hacia el amado, nacida de una fugaz mirada, de una simple palabra oída, de un favor recibido. La simpatía, cuando nace de los ojos, es, a pesar de lo etéreo del vehículo, mucho más eficaz que en los otros casos, pues la palabra siempre es falaz y el favor está expuesto a olvido. Transportada a lo divino, la simpatía nace en el alma de la fe en la palabra de Dios:

(1) *Fotuhat,* II, 450-456.

creer es sentir inclinación afectuosa, de simpatía incipiente, a lo que Dios nos manda, en contra de las pasiones, al deber y a la justicia, enfrente del mal y del pecado. El momento segundo se llama dilección o afecto *(hobb)*: es la misma inclinación inicial de la simpatía, pero consentida ya sinceramente, es decir, con exclusión firme de todo otro objeto amado, distinto del que provocó la simpatía. Transportado a lo divino, este momento segundo implica en el alma la preferencia por Dios, frente a todo lo que no es El. El momento tercero es la pasión *(ixc)*, es decir, el amor excesivo que cautiva al alma y de ella se adueña, trascendiendo al sujeto en toda su integridad y cegándolo para no ver ya más que al amado, ni oir en todas las cosas más que a él. Finalmente, el amor, en cualquiera de los tres estados anteriores, se llama cariño *(wadd)*, cuando es constante, cuando se conserva incólume a despecho de olvidos y desdenes, contrariedades y ausencias (1).

En sí mismo considerado todavía, el amor, en cualquiera de sus estados o momentos, es un apetito, sensitivo o intelectual, una tendencia o adhesión del amante hacia algo del objeto amado; pero, si bien se analiza, esa tendencia no es una cualidad accidental o mera relación del amante, sino, más bien, una propiedad esencial suya, puesto que no cesa o desaparece, mientras el amante existe. Cierto es que la adhesión a un objeto concreto no perdura siempre; pero si cesa, es para tender a otro objeto diferente. El apetito, pues, persevera en sí mismo inmutable; tan sólo cambia el objeto apetecido. Luego el amor se identifica esencialmente con el amante. No hay, por lo tanto, entre el amante y el amado un tercer término, relación o cualidad accidental. Sólo existen dos términos: amante y amado (2). Por otra parte, aunque resulte paradoja, lo amado no es el amado, pues lo que el amante busca y apetece no es la persona misma a quien ama, sino algo de ésta que para el amante no existe todavía, es decir, su vista, su trato y conversación, besarla o abrazarla y unirse con ella. Logrado eso que ama, el amante sigue todavía amando su continuidad o reite-

(1) *Fotuhat*, II, 426, 443.
(2) *Fotuhat*, II, 437.

ración, que tampoco existe aún. Luego el objeto del amor es siempre algo que no existe, es decir, la nada, cuya realidad se apetece. Si, pues, de los dos únicos términos que hay en el amor, el segundo es nada, sólo resta el otro, a saber, el amante. Una paradoja más sutil aún y desconcertadora se da en el amante espiritual, que no aspira más que a conformar su voluntad con la del amado, cuando éste rehuye la unión que aquél ansía: entonces, en efecto, el amor concilia los contrarios, queriendo a la vez la unión y la separación respecto del amado (1).

Dos son, para Abenarabi, las especies cardinales del amor: el físico, que sólo busca el bien del amante; y el espiritual, que sólo aspira al bien del amado. La respectiva posibilidad y existencia de ambas especies está condicionada por la naturaleza del amado: cuando el amante ama a un ser incapaz de voluntad, su amor no cabe que sea más que físico, pues, careciendo el amado de voluntad, no puede existir para él bien alguno; por eso, entonces el amante buscará tan sólo, en la unión con el amado, lograr su propio bien; en cambio, cuando el amado tenga voluntad, ya el amante puede aspirar con su amor, no al logro de su bien propio, sino a dar gusto al amado, conformándose con lo que la voluntad de éste estima como su bien (2).

Descendiendo ahora de estas generalidades abstractas a su concreta aplicación teológica, Abenarabi sienta la tesis de que el amor se predica de Dios con toda propiedad: cabalmente el origen de todo ser es el divino amor: la creación no es, en efecto, más que la consecuencia de un doble amor de Dios: porque amó ser conocido, se manifestó *ad extra,* para que su infinita perfección y hermosura pudiera ser admirada y amada de las criaturas. Dios, pues, nos ama por El; pero también por nosotros: por El, en el sentido dicho, ya que si nos creó, fué para que le conociésemos y amáramos; por nosotros, puesto que nos creó para que, amándole y sirviéndole, fuésemos eternamente felices. Une, por lo tanto, Dios en su amor, el físico, que busca su propio bien, y el espiritual, que busca el bien del amado. Del primero son lamen-

(1) *Fotuhat,* II, 431, 445: Estas ideas son un eco del *Convite* de Platón.
(2) *Fotuhat,* II, 439, 441-442.

tables testigos los condenados. Del segundo son fehaciente prueba los beneficios que Dios nos hace, aun sabiendo que le somos ingratos: todos ellos, beneficios de creación, conservación, revelación, vocación a la fe, a la gracia y a la gloria, otórgalos Dios a sabiendas de que no siempre ni para todos los hombres han de redundar en su servicio; incluso las adversidades, penas y tribulaciones que nos envía son, en este mundo y aun en el otro, pruebas, al par que beneficios, de su misericordioso amor, para que al fin se salven todos los hombres o, cuando menos, se dulcifiquen los tormentos del infierno. Es, pues, el amor atributo tan propio de Dios, que es eterno como El: antes de que existieran los seres, ya los amaba, y porque los amaba los creó; después que dejan de ser, todavía los ama durante la eternidad sin fin (1).

Pero ¿cómo puede ser atributo de Dios, que es espíritu, el amor físico, propio de los seres humanos que tienen cuerpo? Abenarabi sortea este escollo del antropomorfismo, acogiéndose a ciertos textos revelados, eco de la doctrina evangélica, en los cuales Dios declara que desea y anhela salir al encuentro de quienes ansían encontrarle, y se regocija y llena de alegría por la penitencia de sus siervos, más que el pastor cuando topa con el camello que se le ha perdido. Ahora bien, tales emociones—deseo, ansia, regocijo—son síntomas inconfundibles del amor físico, del que implica satisfacción en el amante. Mucho más tratándose de un ser que, como Dios, es infinitamente rico y omnipotente,que para nada necesita de sus criaturas (2).

Secuela simétrica del amor de Dios al hombre es el amor del hombre a Dios. Creado, como todos los seres, por amor, en el fondo de su esencia late siempre la inclinación amorosa hacia Dios, que es su fin, como fué su principio. Pero también aquí caben dos especies de amor: físico y espiritual. El primero tiene por objeto a Dios como benefactor, y por eso tiende como fin al bien del hombre mismo. El segundo, en cambio, cifra en solo Dios, conocido por la revelación, el blanco de sus ansias. Mas este conocimiento de fe no alcanza más que

(1) *Fotuhat*, II, 426, 432, 437.
(2) *Fotuhat*, II, 441-442.

a vislumbrar la belleza infinita de Dios, espíritu puro, exento de formas. El amor espiritual que esa oscura visión engendra, no puede, por eso, provocar en el corazón del hombre las hondas y exaltadas emociones, características del amor físico. La contemplación mística, superando y perfeccionando luego esa oscura intuición de la fe, eleva al alma a la noticia experimental de los atributos divinos que traducen la hermosura y la majestad de Dios, mediante las formas de las cosas criadas que son rastros o huellas suyas. Entonces el alma queda prendada de la belleza espiritual de Dios, reflejada en los seres, y ama a Dios en todas las cosas y a todas las cosas por Dios; pero ya con un amor mixto de espiritual y físico, capaz, por eso, de los más vivos e intensos afectos de la pasión (1).

Esta pasión, sin embargo, es del todo espiritual, como su objeto último y trascendente: Dios. No nace de la concupiscencia, como el amor exclusivamente físico, porque la muerte del apetito sensitivo coincide cabalmente con la aparición de aquel amor divino en el corazón del hombre contemplativo. Absorto y engolfado en su contemplación, ya no siente, ni ve, ni oye, ni habla, ni piensa, ni recuerda, ni desea, ni imagina más que a su Amado. Tamaña absorción amorosa no se concibe, sino cuando el amado es Dios, porque a su imagen creado el amante, en El encuentra semejanza total con su propio ser, que en vano buscaría en las cosas criadas. Dios, además, está presente siempre al alma que lo contempla, y esta presencia continua mantiene e intensifica la total absorción, satisfaciendo la pasión amorosa sin saciarla jamás hasta la hartura, pues cuanto más contempla al Amado, más desea que se le manifieste a través de las infinitas formas bellas de las cosas criadas, sin excluir la belleza femenina (2).

El amor sexual, despojado así de todo el grosero sensualismo de la carne, elévase a la más alta idealidad, para servir de noble símbolo del amor místico. Con audacia sublime, Abenarabi afirma que es Dios quien a todo amante se le manifiesta, bajo el velo de su amada, a la cual no adoraría si en ella no se representase a la divinidad, pues el

(1) *Fotuhat,* II, 430, 434.
(2) *Fotuhat,* II, 426;*Tohfa,* 4, 5, 6.

Creador se nos disfraza, para que le amemos, bajo las apariencias de la bella Zeinab, de Soad, de Hind, de Leila, de todas las amables doncellas cuyos físicos atractivos los poetas cantaron en elegantes versos, sin sospechar siquiera lo que sólo los místicos iluminados entienden, es decir, que en sus epitalamios y canciones galantes se habla siempre de Dios, única hermosura real digna de ser amada, oculta tras el cendal de las formas corpóreas (1).

El origen de este sutil y alambicado recurso literario, que se sirve de términos eróticos profanos para analizar y expresar al vivo las espirituales efusiones del amor divino, es cristiano y neoplatónico al mismo tiempo, pues arranca del *Cantar de los cantares,* entendido simbólicamente por los exégetas de la época patrística, a la luz de los teoremas alejandrinos que conciben a Dios como el prototipo y la fuente de la belleza absoluta. Ya Dionisio el Areopagita, en quien el neoplatonismo se funde con la teología cristiana, habla de unos himnos eróticos, atribuídos a Hieroteo. Y a través de toda la edad media, los escritores místicos, Ricardo de San Víctor, San Bernardo y Gerson, entre otros, componen, sobre el fondo literal del amor profano del rey Salomón a su esposa la bella Sulamita, profusos tratados de amor místico, en los que las más audaces y aun escabrosas imágenes eróticas sirven de sugestiva expresión para simbolizar el fuego de la caridad divina para con las almas perfectas (2).

Entretanto, los poetas místicos del islam, árabes y persas, herederos del ascetismo cristiano y del neoplatonismo, desarrollaban análogo proceso exegético, aunque al margen del *Cantar de los cantares,* tejiendo sobre la trama realista de la pasión amorosa bellos poemas de sentido místico. El mismo Abenarabi, siguiendo esa moda alegórica, redacta su lindo cancionero titulado *Intérprete de los amores,* que luego completa con un místico comentario, *Los tesoros de los amantes,* cuya

(1) *Fotuhat,* II, 431.

(2) Cfr. Pourrat, *op. cit.,* II, s. v. *Cantique des cantiques.* Esta interpretación alegórica tenía sus precedentes en la literatura hebrea: la Sinagoga vió también en el *Cantar de los cantares* la pintura del amor recíproco de Israel y Jehová. Cfr. E. Montet, *Le Cantique des cantiques* (Genève, 1930), pág. 7-8.

traza y plan evocan el esquema del *Convito* dantesco y del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz. En aquél, como en éstos, todos los más altos temas de la vida unitiva—la ascensión del alma hacia Dios, el éxtasis, la intuición de la divina esencia, la naturaleza y efectos del amor místico—se explican bajo el velo de apasionadas estrofas que plásticamente describen y cantan las delicias del amor sexual (1).

De una manera más sistemática, sin sujeción ya al comentario de sus propias canciones, recurre también Abenarabi en el *Fotuhat* al mismo artificio comparativo con el amor profano, para estudiar los fenómenos del amor místico con un análisis tan penetrante y minucioso, que deja muy atrás a todos los poetas intrincados y sutiles del *dolce stil nuovo*: el mal de amor, la locura erótica, la esclavitud amorosa, el llanto, el abatimiento, la consunción espiritual, la languidez, el ardor, los suspiros, la melancolía, la consternación, la tristeza secreta y la colérica, el estupor, el pasmo, el arrobamiento, el insomnio, toda la rica gama de la psicología del amor ofrece en esas páginas del *Fotuhat* las más geniales y finas introspecciones, acompañadas de su exégesis metafísica (2).

Pero, ya lo hemos dicho, el amor místico tiene una doble faceta: espiritual y física. Todos esos análisis caen dentro de esta última. La otra, la espiritual, nos transporta ya a las perspectivas sublimes del desinterés y de la renuncia del propio bien en aras del Amado. Este amor espiritual a Dios, platónico del todo, desinteresado y romántico, consiste en darse enteramente a El, sin reservar el amante deseo alguno para sí ni para las criaturas. Es incompatible con cualquier apetito de lo que no es Dios mismo, lícito sea o ilícito. Excluye por eso hasta el amor del cielo y el temor del infierno. El alma, prendada sólo de Dios, muere dulcemente consumida por el ansia fervorosa de poseerle. Aun teniéndolo presente siempre en lo íntimo del corazón, deséalo como si de El estuviese ausente, y este deseo apasionado, gracia infusa de Dios mismo, hace prorrumpir al alma enamorada en las más descon-

(1) Cfr. Asín, *La Escatología musulmana,* op. cit., págs. 339 y siguientes.
(2) *Fotuhat,* II, 445-450; 462-478.

certantes paradojas, que traducen su anhelo de morir, para encontrar en la muerte su vida que es el Amado (1). Alhalach, el poeta místico de Bagdad, cifraba este delicado pensamiento en brevísima estrofa, que Abenarabi aduce y que evoca el recuerdo del estribillo teresiano "que muero porque no muero":

"¡Amigos míos, matadme;
que en mi muerte está mi vida!"

Asimismo el tema del famoso soneto que comienza "no me mueve mi Dios para quererte", cuya paternidad ha sido tan discutida, fué tópico también vulgar entre los poetas místicos del islam, cuyos principales testimonios aporta Abenarabi para dilucidar este sutil punto del amor desinteresado y platónico (2).

La filiación cristiana del tema es palmaria: Clemente de Alejandría, en sus *Stromata* (3) cifraba la perfección mística en servir a Dios, no por temor del castigo ni por esperanza del premio, sino por puro amor exento de interés. San Basilio, más tarde, hacía de los devotos una clasificación tripartita, basada en esos tres estímulos: el miedo del castigo caracteriza a los siervos; la esperanza de la recompensa, a los mercenarios; el puro amor de Dios, a los hijos (4). Casiano, en sus *Collationes* vulgarizará luego en el monacato occidental estos tres mismos grados de la ascensión del alma hacia la caridad perfecta (5). Y San Agustín pondrá igualmente en ese amor gratuito y casto, que no busca a Dios más que por su bondad intrínseca, la meta de la perfección, aunque sin excluir ni condenar como pecado la perspectiva de la recompensa celestial, cual lo hicieron los gnósticos cristianos de la escuela catequística de Alejandría y los quietistas del siglo xvii (6).

(1) *Tohfa,* 4-6.
(2) *Fotuhat,* II, 458, 474.
(3) Cfr. edic. Lugd. Batav., 1616; tomo IV, 361.
(4) Cfr. Sti. Basilii *Regulae fusius tractatae,* "Sermo de renuntiatione" *(PP. GG.,* XXXI, 896).
(5) Cfr. Cassiani, *Collatio,* XI, 6-9.
(6) Cfr. Pourrat, *op. cit.,* I, 298-300.

Entre éstos y aquéllos se sitúan cronológicamente los místicos del islam, herederos, a este respecto, de la rígida doctrina de Clemente. En labios de Jesús habían supuesto un apócrifo *logion,* que desde muy pronto circuló como auténtica sentencia evangélica en los medios devotos. Es un calco fiel de la fórmula clementina y basiliana antes citada, que menosprecia a los que sirven a Dios, como siervos y mercenarios, por estímulos interesados de temor o esperanza y que reserva el dulce nombre de amigos a quienes sólo por amor le sirven (1). Algazel, que lo inserta en su *Ihía* para ponderar la excelencia de la caridad en términos de evidente parentesco con la doctrina de las epístolas paulinas y del IVº Evangelio, no deja de insinuar también en otros pasajes el abolengo plotiniano de este subido amor, cuando demuestra que sólo Dios es digno de que le amemos, no tanto con amor de gratitud a título de creador, conservador y benefactor, sino principalmente por ser el prototipo increado y manantial inexhausto de toda hermosura, en cuya contemplación desinteresada y limpia de finalidades egoístas se cifra la suma beatitud de las almas perfectas (2).

El tema hinche las páginas de los libros devotos con anécdotas y casos ejemplares de este amor heroico, cuyos protagonistas, singularmente femeninos, lo exaltan en prosa y verso. Imposible aquí traerlos todos a colación. Exigiría su estudio un libro de propósito. Algunos, de los más típicos, bastarán para sugerir al lector el tono general de todo este ciclo de anécdotas. He aquí el más explícito (3):

"Presentóse una devota ante Habán ben Hilal el de Basora, que estaba sentado en medio de sus discípulos, y le dijo:

"¿Hay acaso entre vosotros alguien a quien pueda yo hacerle una pregunta?"

—"Pregunta lo que quieras", respondieron, señalando a Habán.

—"¿Qué cosa es, a vuestro juicio, la generosidad?", interrogó la devota.

—"Dar con liberalidad a los demás lo que se posee", respondieron todos.

—"Eso es, replicó ella, la generosidad en las cosas de acá abajo. Pero ¿qué es la generosidad en la vida espiritual?"

—"Servir a Dios con ánimo liberal, de buen grado y sin repugnancia."

---

(1) Cfr. Asín, *Logia et agrapha D. Jesu,* núm. 84.

(2) Cfr. *Ihía,* IV, 210 y 218.

(3) *Ihía,* III, 179.

—"Pero, volvió a replicar ella, ¿aspiráis a lograr por vuestro servicio alguna recompensa?"

—"¡Claro es que sí!", le respondieron.

—"¿Y por qué eso?"

—"Pues porque Dios mismo nos ha prometido premiar cada obra buena con su décuplo."

—"¡Loado sea Dios!, exclamó la devota. Si pues le dais uno y recibís diez, ¿en qué consiste vuestra generosidad para con El?"

—"Entonces, ¿qué es a tu juicio la generosidad?"

—"Para mí, la generosidad consiste en que sirváis a Dios con ánimo grato, deleitándoos en su obediencia sin repugnancia alguna y sin aspirar por ello a recompensa ni premio, hasta tal punto, que os sea indiferente lo que vuestro Señor quiera hacer con vosotros. ¿No os da acaso vergüenza el pensar que Dios escudriña lo más íntimo de vuestros corazones y se entera de que aspiráis al *do ut des?* ¡Aun en las cosas de acá abajo es fea esta actitud!"

De otra devota, la esclava de Atab el Secretario, aduce Abenarabi una linda poesía mística, cuya última estrofa es lírica expresión del mismo tema (1):

"¡Objeto de mis ansias!
¡Señor y Dueño! ¡Apoyo y sostén mío!
¡Cuanto ha que te deseo!
¿Cuándo será que a Ti me vea unido?
Si tus vergeles celestiales busco,
No es por gozar allí de tus deleites.
Sólo los apetezco,
Porque en ellos, Señor, espero verte."

Más explícito es todavía el siguiente fragmento atribuído a un joven discípulo de Dulnún el egipcio (2):

"Todos ellos a Dios rendidos sirven
Porque temen el fuego del infierno
Y creen que el librarse de esa pena
Es ya para ellos beneficio inmenso.
Pero yo, que no pongo mis miradas
Ni en el infierno ni en el paraíso,
En pago del amor que a mi Dios tengo,
Ni quiero recompensa ni la pido."

---

(1) *Fotuhat,* II, 474.

(2) *Fotuhat,* II, 458.

La antología podría ser en extremo copiosa, con sólo espigar en los poetas místicos del islam oriental y occidental. Porque huelga advertir que, entre los citados textos de *sufíes* orientales, Abenarabi no se desdeña de insertar alguno, de su propia minerva, inspirado en el mismo tema tópico, como el siguiente (1):

"Son para mí del cielo las delicias
Igual que los suplicios de tu infierno:
El amor que me tienes no se amengua
con el castigo, ni lo aumenta el premio.
Todo aquello que Tú de mí prefieras,
Eso sólo amaré, tan sólo eso.
Porque el amor que Tú, Señor, me tienes,
Lejos de marchitarse con el tiempo,
Es, cual la creación con que me animas,
Acto de amor eternamente nuevo."

(1) *Fotuhat,* II, 474.





CAPÍTULO XIV

LA UNIÓN EXTÁTICA

Su doble concepto: como identificación real y como simple presencia imaginativa.—Unión incipiente y unión consumada.—Tres tipos de unido: el raptado, el ayudado y el caminante.—El querido de Dios y el que a Dios quiere.—El retorno de la unión.—El Profeta, mediador para la unión.—Génesis de esta teoría.—Insuficiencia del Alcorán para concebir la unión extática.—El dogma cristiano de la Encarnación y su influjo en Abenarabi.

El amor, sea físico, sea intelectual, aspira, como a su término, a la estrecha unión del amante con el amado (1). Sublimada por los neoplatónicos esta trivial característica del connubio sexual, transfórmase la unión en identificación esencial del alma con Dios, por las sutiles abstracciones de la metafísica plotiniana.

Abenarabi en este punto procede según el equívoco método que caracteriza a casi todos los místicos: de una parte, la experiencia extática, acusando en el fondo de la conciencia la intimidad estrecha de la unión con Dios, oblígale a servirse de formas de expresión que sugieren una identificación panteísta; pero, de otro lado, el credo ortodoxo del islam, profesado con sinceridad difícil de discutir, fuérzale a rectificar aquellas crudas expresiones con reservas más o menos rotundas. El panteísmo, mitad emanatista, mitad inmanente, en que viene

(1) *Fotuhat,* II, 441.

a parar su teología y su sistema del cosmos (1), preparaba ya las bases metafísicas de esta doctrina de la unión extática. Si el mundo emana de Dios, de quien son rastros, huellas o manifestaciones las cosas criadas; si la sustancia o realidad numérica del cosmos no es más que una, la de Dios; si fuera de ella no existen más que fenómenos que a guisa de accidentes suyos la manifiestan, es obvio que la intuición de este monismo habrá de ser también el ideal sumo de la mística: el alma, por una ideal involución, vuelve a identificarse con Dios, del cual por evolución emanatista procede. Y al sentirse una con su principio, afirma sin reservas (2):

> "No existe sino Dios. Otra cosa no existe.
> No existe más que su esencia y voluntad.
> Todo cuanto en el ser existe es Dios.
> Todo cuanto en el aparecer existe es criatura."

Las reservas mentales de la prudencia vienen, sin embargo, a difuminar pronto los acusados rasgos de este esquema panteísta de la unión. Abenarabi declara que esencialmente no es análoga a la yuxtaposición de cuerpo con cuerpo, ni siquiera a la de accidente con accidente, ni aun a la unión de la acción con su efecto o del conocimiento con el objeto conocido (3). Más que real, la unión es imaginativa: el místico contempla a su Amado junto a sí con viveza tan plástica, cual si realmente lo viera con los ojos, y saborea a la vez el placer de su unión con experiencia más delicada y suave que la corpórea, que le llena de perenne contento, porque esa presencia imaginativa de su Amado es continua, y porque tratándose de Dios, puro espíritu, no cabe aspirar a más alta unión que ésta que se reviste de formas fantásticas (4).

Dos maneras graduales ofrece: unión incipiente y unión consuma-

---

(1) Cfr. Asín, *El místico murciano Abenarabi* (Monografías y documentos, IV).

(2) *Fotuhat,* III, 400, 402.

(3) *Tohfa,* 14.

(4) *Fotuhat,* II, 445.

da. Primero, se le descubre al alma la belleza de Dios, y en ella queda tan absorta, que ya no conoce ni quiere sino a El, y ni tan sólo de su propia existencia se hace cargo, aunque automáticamente siga viviendo su vida normal de devoción. Cuando, después, la unión consumada llega, el alma se despoja de sí misma y queda desnuda para solo Dios, viniendo ya a ser como si fuese El (1). Nótese bien el solícito escrúpulo de esta frase restrictiva, que aleja todo peligro de identificación panteísta: no es que el alma venga a ser Dios, sino que ya es como si fuera El.

El logro de esta unión consumada no depende del alma, sino de Dios que la rapta. Lo único que a ésta le es dado es la adquisición de los actos preparatorios, que son meras causas ocasionales del logro. Tres tipos, por lo tanto, cabe distinguir en el místico que llega a la unión. Abenarabi los denomina, respectivamente: el raptado, el ayudado y el caminante. El raptado es el que la logra por pura gracia infusa, sin pedirla ni buscarla, sin prepararse siquiera a recibirla con la disciplina ascética y la oración de soledad. El ayudado es el que la logra tras un principio de preparación personal, pero mediante la ayuda de Dios que le ahorra tiempo y esfuerzo. El caminante, en fin, es aquel que por sus pasos contados la obtiene, tras recorrer todo el camino con gran esfuerzo y dilatado tiempo, atravesadas una a una todas las etapas y moradas de la vida espiritual (2).

Si lo recorre colmado de los divinos favores, deleitándose en la práctica de la virtud y en las mismas tribulaciones, absorto en la contemplación, recibe el caminante el calificativo de "querido de Dios" *(morad)*. Si, por el contrario, lo recorre a fuerza de amargas luchas y soportando paciente duras adversidades y desolaciones de espíritu, animado sólo por la esperanza del premio de su paciencia, entonces se denomina *morid,* o sea, "el que a Dios quiere" (3). Para Abenarabi, como para San Juan de la Cruz, este segundo es el más perfecto, por-

(1) *Tohfa,* 14-15.
(2) *Tohfa,* 15.
(3) *Mawaqui,* 190.

que la tristeza espiritual es la llave de las gracias de oración y contemplación, sin la cual el alma cae en la vanidad e ilusión de espíritu. Aun el que de Dios recibiese la garantía de su salvación eterna, debería estar triste de no corresponder bastante con su gratitud a tan alto favor (1).

Otra clasificación jerárquica de los extáticos hace Abenarabi, basada en el retorno de la unión. Hay quienes no vuelven ya al mundo de las aprehensiones distintas, sino que conservan inamisible la conciencia de su identificación con Dios. Otros vuelven, pero readquiriendo sólo la conciencia de su propia personalidad, abstraída del mundo exterior. Otros, en fin, retornan de la unión, recobrando la doble conciencia del yo y del no yo. Estos últimos son por ello aptos para conducir las almas a la unión. Su misión altísima de caridad y apostolado los empareja con los profetas, cuya inspiración siguen para realizarla entre los hombres, conforme a un triple método apostólico, que se basa, respectivamente, en el abatimiento y desprecio de sí, en el anonadamiento o servidumbre del alma respecto de Dios y en la práctica de las virtudes imitadas de los divinos atributos. Las estrechas analogías comunes al santo apostólico y al profeta son, pues, evidentes. Convienen en la inspiración divina, en el milagro y en la profecía. Difieren en la naturaleza de la inspiración que ambos reciben para la perfección propia y ajena: el santo lo debe todo al profeta en quien se inspira; y como Mahoma es el sello que cierra la misión profética, de la luz reflejada por él derivan las luces de todos los demás; por otra parte, la inspiración en el profeta tiende a crear una religión revelada, con su código dogmático, moral y litúrgico, mientras que en el santo se limita a procurar la perfección espiritual, propia y ajena, al dictado de aquel código revelado (2).

Este mismo papel de mediador entre Dios y los hombres para la iluminación, desempéñalo también Mahoma para la unión extática, según Abenarabi. Su doctrina en este punto merece que la examinemos

(1) *Mawaqui,* 193.

(2) *Anwar,* 24. Cfr. *Fotuhat,* II, 4; III, 18, 67, 316.

articulada con la de los *sufíes* que le precedieron, sin la cual sería difícil penetrar su profundo sentido y puntualizar su abolengo (1).

La mística, ápice de la vida religiosa, no se justifica sin la fe en un Dios personal, con quien el hombre, que es también persona, pueda mantener relaciones personales. Exige, por lo tanto, más que la religión del simple fiel, que el objeto del culto, Dios, no sea concebido como un ser del todo inmanente ni del todo trascendente, respecto del devoto. En el primer caso, el de la absoluta inmanencia, la relación desaparece, al convertirse en unidad la dualidad de términos. En el segundo, el de la total trascendencia, el abismo infinito que se abre entre el devoto y un Dios inasequible, con quien aquél no tiene analogía alguna ni la más remota semejanza, frustra asimismo toda personal relación entre ambos términos del fenómeno religioso.

Ahora bien, el Dios del Alcorán no deja de ofrecer los rasgos propios de una persona real. Más bien que un ser trascendente al hombre, semeja por sus atributos un ser antropomorfo. La distinción entre los términos queda, pues, salvada, y la posibilidad de la relación religiosa es innegable. Pero aunque a veces habla el Alcorán textualmente de amor divino, directo e inverso, la relación religiosa concíbela más bien por lo común al modo de la que existe entre un esclavo y su señor omnipotente. Para la intimidad familiar con Dios, en que la mística consiste, para la conciencia de la presencia divina en el alma, en que se cifra la unión extática, bien se comprende que esta seca teología del Alcorán, en que el temor servil predomina sobre el amor filial, no podía bastar.

Pero a través de las páginas de este estudio hemos ido viendo que el islam, en contacto con otras religiones, singularmente el cristianismo, perdió la rudeza alcoránica y se fué espiritualizando cada vez más. Los fieles, por un piadoso fraude, atribuyeron a Mahoma ideas, de la más alta espiritualidad, tomadas del monacato cristiano, y prácticas o

(1) Aprovecho para este aspecto del problema algunas ideas de mi estudio, *Algazel, Dogmática, moral, ascética* (págs. 73-101), completadas con otro de Nicholson, titulado *The idea of personality in súfism.* (Cambridge, University Press, 1923.)

ejercicios de virtud y devoción, ajenas al islam naciente. Muy pronto, el ascetismo monástico, así incorporado, hácese místico, adoptando del neoplatonismo helénico y cristiano las teorías de la purificación o *cátharsis* y de la intuición o *gnosis,* y ya en el siglo II varios *sufíes* exponen una doctrina de la intuición mística y del amor divino, en la cual el contemplativo conoce a Dios por amor y se une con El.

Faltaba, sin embargo, todavía en el islam algo semejante al dogma teándrico del cristianismo, el más apto para la mística: en Cristo, Dios y hombre a la vez, se realiza, por la unión hipostática, el tipo ideal de la más estrecha relación entre la humanidad y la divinidad. Un *sufí* de Bagdad, en el siglo X de nuestra era, Alhalach, da este nuevo paso de acercamiento del islam al cristianismo. Su fórmula "Yo soy Dios" tiene su exacta realización en Jesús y su mística realización en quienes imitan su vida de caridad y sacrificio. Pero así como en la persona de Jesús únense por la encarnación las dos naturalezas divina y humana sin confundirse, así también la unión extática, para Alhalach, mantiene distintas e inconfundibles la personalidad del alma y la personalidad de Dios. Su fórmula "Yo soy Dios" no parece, pues, tener en su mente más alcance que la paulina: "Vivit in me Christus." Bien se ve, pues, que no es panteísmo, sino cristianismo, la doctrina de Alhalach, bajo este respecto.

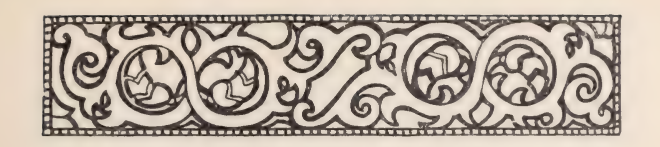
Los *sufíes* posteriores acentuarán, sin embargo, el punto de vista de la inmanencia y concebirán la unión como una absorción de la persona humana en Dios. Abenarabi fué, entre ellos, el que dió a la famosa fórmula de Alhalach una exégesis panteísta: Dios y el hombre se distinguen sólo lógicamente, como aspectos o manifestaciones de la sustancia del Uno, y la intuición extática es la que revela al hombre esta su identificación real con Dios. Y aquí la metafísica plotiniana y gnóstica de Abenarabi se inserta en el dogma cristiano de la encarnación y lo tiñe de un matiz panteísta más marcado: para Abenarabi—ya lo vimos en su teología—(1), el hombre perfecto, en quien continua-

(1) Cfr. Asín, *El místico murciano Abenarabi* (Monografías y documentos, IV).

mente se realiza la dicha identificación, es la luz divina encarnada en Adán, y sucesivamente en los demás profetas hasta Mahoma; Adán fué la primera manifestación objetiva de la divina naturaleza; antes de su existencia temporal y terrena, tuvo otra preexistencia celeste y eterna, al modo del *nous* neoplatónico y del *logos* gnóstico; de Mahoma, última encarnación de aquella luz, hay, pues, que decir eso mismo: es el hombre perfecto y el demiurgo y mediador de la gracia divina para los hombre en general y para los santos en particular.

Sin esfuerzo se advierten en este retrato de Mahoma los rasgos más típicos de la imagen paulina de Cristo: la preexistencia eterna, la relación con Adán, la encarnación, la función de mediador, no sólo a título de modelo ideal de perfección digno de ser imitado, sino como fuente de la gracia y de la vida mística. Por su medio, llega el devoto a la unión, ingresa en la eterna serie de las reencarnaciones de la luz divina y viene a ser hombre perfecto, como Adán, Jesús y Mahoma. La unión extática concíbese, pues, por Abenarabi en el sentido de la más estricta inmanencia: a despecho de todas las reservas, el fondo de su pensamiento es panteísta en la mística, como lo era en la dogmática.





CAPÍTULO XV

CARÁCTERES DE LA ESPIRITUALIDAD DE ABENARABI

La huella neoplatónica.—La objetividad de las experiencias místicas.—El coeficiente patológico.—El esoterismo.—El sincretismo especulativo no trasciende a su espiritualidad.—Abenarabi y la religión universal.—Las huellas trinitaria y teándrica.—Elementos cristianos de su espiritualidad.—Abenarabi y la escuela carmelitana.—Elementos extracristianos.—Equívoca actitud de Abenarabi, explicada por su doble formación, española y oriental.—Abenarabi y la escuela hispanoafricana de los *xadilíes*.—La mística española del siglo de oro y los *alumbrados*.—Conclusión.

Al llegar al término de nuestro estudio, se impone una revisión sintética de los resultados que el análisis ha ido descubriendo en los diferentes métodos ascéticos y teorías místicas que integran la doctrina espiritual de Abenarabi. No huelga insistir aquí en las reservas que al principio hicimos (1) sobre el alcance provisional de las conclusiones que cabe inferir de nuestra documentación, todavía incompleta. Sólo un examen total y profundo del texto del *Fotuhat* permitiría aspirar a resultados definitivos; pero también advertimos ya en dicho lugar lo aleatorio de tal examen, por la índole esotérica del libro, así en el fondo como en la forma. Hemos de contentarnos, pues, con algunos prudentes atisbos de síntesis aproximativa.

El primer carácter que salta a la vista es la honda huella neopla-

---

(1) Cfr. *supra*, I, pág. 123.

tónica en todo el sistema y singularmente en la mística. Al estudiar, hace años, la psicología de Abenarabi, ya señalé su plotinianismo como un caso no frecuente de supervivencia en la historia de las ideas. El de un musulmán que educado en occidente repita, en pleno siglo XIII y con tal exactitud, las teorías del autor de las *Enéadas*, es en verdad un caso de renacimiento clásico, que se adelanta en dos siglos al de la Europa cristiana. Con las ideas plotinianas, Abenarabi aporta además al acervo del pensamiento *sufí* el léxico griego, traducido o adaptado al árabe. No sólo en la psicología empírica normal, sino también en la metafísica, el vocabulario que emplea para expresar los fenómenos de conciencia, las facultades del alma, los principios o supremas categorías del cosmos, emanadas, en jerarquía descendente, del *Uno,* el tránsito de la unidad a la multiplicidad, etc., está integrado por términos metafóricos, cuyo sentido no se revela sin recurrir a la clave de sus modelos helénicos (1). Ciñéndonos a la ascética y a la mística, ya hemos podido observar también el principal papel que en ambas juegan las ideas directrices del neoplatonismo: la preexistencia de las almas, su unión accidental con el organismo corpóreo, las teorías de la *cátharsis* o purgación ascética y de la iluminación, la doctrina del éxtasis y de la unión transformante, etc.

El prurito de acomodar al léxico plotiniano el análisis de los fenómenos místicos es tan intenso en Abenarabi, que a veces hace dudar de la sinceridad de sus experiencias, pues más bien parece preocupado de encuadrar éstas en las definiciones tradicionales y en los símbolos que el neoplatonismo había concebido. No faltan, sin embargo, síntomas vehementes de la autenticidad, más o menos objetiva, de su vida espiritual. Al lado de ese empeño constante con que Abenarabi conserva el armazón libresco del tecnicismo tradicional, resalta no menos la manera personalísima con que describe sus trances, sus éxtasis, sus alucinaciones visuales y auditivas, el tono de sinceridad que da a sus análisis de conciencia y el esmero escrupuloso con que procura consignar casi siempre las circunstancias de lugar y tiempo en que los fenó-

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi*, op. cit.

menos descritos le acaecieron. Tales caracteres excluyen toda sospecha de imitación literaria directa y nos fuerzan a reconocer que la doctrina espiritual de Abenarabi, por debajo del tecnicismo neoplatónico que la expresa, refleja una vida personal, realmente sentida, aunque en su interpretación quepan errores e ilusiones, debidos principalmente al empeño de acomodar las experiencias al léxico tradicional.

Decimos "principalmente", para no excluir otras reservas que hacen siempre muy aleatorio el cálculo de las probabilidades, respecto de la objetividad de los fenómenos descritos: nos referimos a la posible índole patológica de muchos de éstos. Abenarabi mismo confiesa a menudo los estigmas morbosos de su psicología (1). El desgaste inevitable de su organismo, sometido desde la juventud a las duras austeridades de la vida ascética y peregrinante, a la vez que al intenso trabajo cerebral indispensable para la redacción del fabuloso número de obras que dió a luz, explica sin temor de errar el trastorno psicofisiológico de su temperamento, propenso a todo género de alucinaciones mentales (2). La frontera entre lo normal y lo patológico es por eso muy difícil de trazar en el gráfico de la espiritualidad de Abenarabi. El psicólogo que haya de servirse de él como de base para documentar inducciones científicas, habrá de proceder, pues, con suma cautela, si quiere eliminar todo peligro de error, en la previa interpretación de los fenómenos místicos, cuya objetividad real aparece encubierta por ese doble disfraz de lo enfermizo y de lo doctrinal.

De ambos, el último es el más aparente, pero también el más abigarrado e indiscernible por la compleja y heterogénea composición de su sistema. En él ya vimos que entraron elementos teóricos de las más

---

(1) Cfr. *supra,* parte primera, IV. Añádase *Fotuhat,* IV, 199, donde Abenarabi declara haber padecido en Sevilla, antes de su marcha a oriente, una larga crisis monomaníaca que le duró tres años, a partir del 583.

(2) La anormalidad de su psicología perturbada no dejó de ser advertida ya de algunos escritores musulmanes: el Dzahabí (siglo XIV) dice de Abenarabi en su *Mizán al-Itidal* (III, 108), al transcribir uno de sus inverosímiles tratos con los espíritus: "No es que, a juicio mío, Abenarabi mintiese de propósito, sino que en su temperamento produjo cierta perturbación, alucinación y ramos de locura aquella vida dedicada a la oración de soledad y al ayuno."

varias procedencias, aunque organizados todos bajo el común denominador del neoplatonismo. De aquí que al fijar entonces sus caracteres esenciales (1), no vaciláramos en asignarle estos dos—sincretismo y esoterismo—que ahora conviene traer a cuenta para examinarlos en función de su espiritualidad concretamente.

Y primero, su esoterismo. Es innegable que la mística de Abenarabi ofrece en las páginas del *Fosús,* del *Fotuhat,* del *Mawaqui* y del *Anwar,* un aspecto inconfundible de doctrina secreta y misteriosa, cuyo sentido profundo, inaccesible a la masa del vulgo profano, se reserva para un círculo de iniciados. No sólo las ideas son abstrusas, sino que también el vocabulario que las traduce es esotérico. Tanto, que el mismo Abenarabi juzgó indispensable redactar un glosario que ayudase a descifrarlo (2), y a pesar de este adminículo, el estilo del *Fotuhat* y del *Fosús* es tan enrevesado, que los mismos musulmanes, aun tratándose de personas cultas en la lengua árabe y hasta doctas en materias filosóficas, declaran no poder penetrar siempre el sentido exacto de su letra. Este esoterismo da a la espiritualidad de Abenarabi un tono ocultista y aristocrático que la divorcia de las espiritualidades todas del cristianismo, aun las más sublimes y alquitaradas. Huelga comparar, bajo este aspecto, su mística con la de Santa Teresa, cuya lengua, popular, transparente y llana hasta la familiaridad, rehuye de propósito cuanto signifique tecnicismo de iniciados. Pero es que ni Ruysbroeck, oscuro como las brumas de su país, ni San Juan de la Cruz, profundo y sutil como nadie en la interpretación de los más altos estados místicos, pueden tampoco parangonarse por su estilo con el apocalíptico y desconcertante de Abenarabi.

¿Cómo explicar entonces, se dirá, la fama lograda por este escritor entre los musulmanes de oriente y occidente, si su oscuridad hermética debiera hacerle refractario al gran público? Es que bajo el velo de su lenguaje iniciático laten doctrinas y métodos de espiritualidad perfectamente asequibles, porque coinciden en el fondo y en la esencia

(1) Cfr. *Caracteres generales de su sistema,* § 1, 2.
(2) Cfr. *Ibid.,* § 2.

con los tradicionales en el islam. Bien lo hemos visto a través de las páginas de este estudio (1). Por otra parte, si su mística peca de oscura en la expresión, su ascética en cambio es, por su forma y estilo, francamente popular y asequible al lector del vulgo iletrado. Este contraste explica además una aparente contradicción que la actitud de Abenarabi ofrece: de un lado, vimos que su sistema se basaba en el más radical escepticismo, negando a la razón discursiva toda eficacia en la búsqueda de la verdad filosófica y teológica y esperándolo todo de la sola iluminación mística que se logra con el ascetismo (2); de otro lado, el andamiaje esotérico de su espiritualidad, fabricado con los más abstrusos teoremas de la metafísica alejandrina, parece desmentir aquel radical escepticismo en las ciencias humanas. Pero no hay contradicción alguna en esa actitud, porque lo que Abenarabi pretende es que el simple fiel, profano en los estudios especulativos, alcanza, sin más instrumento que el de la disciplina ascética, la iluminación divina y con ella las más altas intuiciones de las ciencias todas. Y una vez iluminado, se expresa ya en términos tanto o más abstrusos y técnicos que los que emplea el metafísico o el teólogo más sutil y culto. Es la misma actitud de todos los místicos ocultistas que siempre propugnaron la paradoja de la docta ignorancia.

(1) En cada uno de los temas ascéticos lo hemos señalado oportunamente. Las coincidencias con la espiritualidad ortodoxa y exotérica del islam obedecen en gran parte al magisterio de Algazel, cuyas opiniones cita y adopta Abenarabi con frecuencia. Sirvan de ejemplo los pasajes siguientes del *Fotuhat:* (I, 363) sobre la tesis de que sólo Dios es ser real; (I, 338) sobre los placeres del paraíso, sensibles, fantásticos e ideales; (I, 357) la utilidad de la meditación metódica; (I, 431) doble sentido, literal y místico, de la purificación ritual; (I, 437) ídem, respecto de todos los preceptos litúrgicos; (I, 627) sobre el valor ritual de la elevación de los ojos al cielo en la oración; (II, 381) sobre el sentido del *tawhid;* (II, 859) sobre el hombre microcosmos y los nombres divinos; (II, 384) sobre los dos métodos, de analogía y remoción, para penetrar en la esencia de Dios; (I, 56; II, 408-9) sobre los cuatro modos de existencia en todo ser; (I, 364, 424) sobre la incapacidad de los canonistas o alfaquíes para la vida interior, etc. Comprueba todas estas coincidencias explícitas y confesadas el hecho de que Abenarabi dió cursos públicos del *Ihia* de Algazel en la Meca. Cfr. *Fotuhat,* IV, 15, 716.

(2) Cfr. *Caracteres,* § 3 y *Fotuhat,* I, 42.

Como ellos, también propende Abenarabi al sincretismo en lo especulativo o teórico, según vimos al fijar los caracteres de su sistema, en el cual entran elementos de la más varia procedencia (1). No creo, en cambio, que sea también sincretista Abenarabi en lo que toca a la vida ascética: el acceso a la iluminación mística no depende para él —como Massignon sospecha—del uso de todos los métodos cultuales, es decir, de las prácticas de mortificación y purgación del alma recomendadas por todas las religiones sin exclusión (2). Yo al menos no acierto a encontrar en sus obras base inequívoca para tal actitud, propia de los modernos teósofos. En metafísica, sí, ya lo hemos dicho: Abenarabi es sincrético; en espiritualidad, tanto ascética como mística, es unitario: su doctrina y su método para lograr la perfección son netamente musulmanes, aunque de remoto origen cristiano, según hemos visto. Es más: en el *Amr* preconiza la orientación inflexible y unilateral, como garantía de éxito en la vida espiritual (3). Sus biógrafos recuerdan a este propósito uno de sus sagaces avisos contra las asechanzas de Satanás, que a todo evento sugiere al devoto continuos cambios en los ejercicios de piedad, seguro como está de que esta voluble conducta contribuye a debilitar en el alma los más firmes propósitos (4). Para mí, pues, el alcance de los textos a que parece referirse Massignon, cuando supone en Abenarabi la recomendación del eclecticismo de los métodos ascéticos de todas las religiones, es muy otro: no se tra-

(1) *Caracteres*, § 1.

(2) Cfr. Massignon, *Essai*, pág. 30, n.ª 1.—He aquí un pasaje de su *Kitab dzajáir al-aalac* (pág. 50), que es bien explícito en contra de tal sospecha: "Bien sabemos que la salvación es lo que todas las almas buscan y lo que los adeptos de toda religión apetecen. Lo que hay es que ellos ignoran en qué consiste la salvación, y por eso ignoran también el camino que a la salvación conduce. Todo el que profesa una secta o una religión se imagina que está dentro de la senda que a la salvación guía. Las disputas que estallan entre los partidarios de las diferentes sectas y religiones versan tan sólo respecto del camino que cada cual sigue para llegar a la salvación, pero no respecto de ésta. Si el que yerra en la elección del camino supiese que anda errado; de seguro que no lo seguiría."

(3) Cfr. *Amr*, 92-93, 97.

(4) Cfr. *Fotuhat*, I, 9.

ta de *necesidad*, sino sencillamente de *posibilidad;* no es que la perfección *deba*, sino que *puede* conquistarse, dentro del islam, con los métodos ascéticos de esta religión, y fuera del islam, en el judaísmo y cristianismo, con los métodos ascéticos de ambas religiones. Abenarabi no enseña que una cierta mixtura de reglas y métodos, espigados en los diferentes cultos, sea la panacea indispensable e infalible para llegar a la unión. Lo que hay es que el islam, para Abenarabi como para todo musulmán consciente, no vino a disolver, sino a completar las revelaciones anteriores, cristiana y mosaica; y, por lo tanto, la moral y, en general, la espiritualidad de estas dos últimas, lejos de contradecir a la islámica, constituyen su núcleo central y poseen por eso su misma eficacia religiosa. Fuera de alguna estrofa de sus exaltados poemas en que Abenarabi parece colocar al margen y por encima de todas las religiones la religión del amor místico (1), yo no encuentro base documental, en sus libros dogmáticos, que justifique la sospecha de su

---

(1) La estrofa aludida es la siguiente, que Goldziher inserta en su libro *Le dogme et la loi de l'islam*, pág. 142:

"Hubo un tiempo en que yo reprochaba a mi prójimo, si su religión no estaba cercana a la mía;

Pero ya mi corazón acoge toda forma: es una pradera para las gacelas; un claustro para los monjes;

Un templo para los ídolos; una Caaba para el peregrino; las tablas de la Tora y el volumen del Alcorán.

Yo profeso la religión del amor, y sea cualquiera la dirección que tome su cabalgadura, la religión [esa] es mi religión y mi fe."

La estrofa aparece, efectivamente, en el *Kitab dzajáir al-aalac* de Abenarabi, que es comentario de su *Turchumán al-axwac* (edic. Beirut, 1312 hégira), págs. 39-40; pero cabalmente falta el verso primero "Hubo un tiempo...", que es el que da el tono a toda la estrofa. Además, el mismo Abenarabi, al comentar los tres restantes versos, no alude para nada a esa supuesta religión universal, sino que, por el contrario, interpreta el verso último diciendo que en él quiere aludir a la religión islámica. He aquí sus palabras (pág. 40): "Este verso alude al dicho [del Profeta]: "Seguidme y seréis amigos de Dios." Por eso llama [a su religión] la religión del amor... A Mahoma, en efecto, le cupo, entre todos los profetas, la morada del amor divino en toda su perfección, además de haber sido, como otros profetas, el amigo sincero, el confidente, el elegido de Dios..."

creencia en la religión universal como instrumento sincrético de perfección ascética. No son los místicos yoguis, ni los faquires de la India, ni los ascetas persas o chinos, quienes con sus métodos de perfección excitan y atraen, como los monjes cristianos y los devotos de Israel, la atención admirativa de Abenarabi. En cambio, es indiscutible la fe que le merecen, como guías espirituales, todos y cada uno de los profetas de la ley antigua, en la cual entran, para el musulmán, Cristo Jesús y su precursor el Bautista (1).

No son, pues, todas ni tampoco cualesquiera las religiones que Abenarabi proclama como instrumentos o medios de santificación, sino aquellas tan sólo que a través de los siglos han conservado el depósito de la divina revelación entre los hombres: judaísmo, cristianismo e islamismo. Y es que para Abenarabi, como para todo muslim, las tres no constituyen más que una sola y la misma religión en esencia, que evoluciona y se adapta accidentalmente a las transitorias condiciones de los siglos en los eternos decretos de la providencia divina: el islam, último estadio de esa evolución milenaria, cifra, por lo tanto, en su credo todos los artículos, auténticamente revelados, del cristianismo y judaísmo (2); por eso también, el cristiano o el judío que se hacen musulmanes no cambian realmente de religión (3).

Ni se detiene Abenarabi, al llegar a este punto, en el terreno de los principios. Con audacia extremada, da el paso decisivo y, aunque veladamente, adapta en lo posible a la dogmática islámica los más típicos artículos de la fe cristiana: el trinitario y el teándrico. Por lo

(1) Cfr. *supra*, parte primera, IV, pág. 106, y *Fotuhat*, I, 239, 291.

(2) *Fotuhat*, I, 715: "Yo creo todo lo que el judío y el cristiano creen y todo lo que de verdad hay en sus religiones respectivas y en sus libros revelados, en cuanto que creo en mi libro revelado. El Altísimo dice *(Alcorán*, II, 285): "Los fieles son todos los que creen en Dios, sus ángeles, sus libros y sus enviados. No hacemos distinción entre ninguno de sus enviados..." Y a la verdad, mi libro contiene su libro y mi religión su religión. Por lo tanto, su religión y su libro están implícitos en mi libro y en mi religión."

(3) *Fotuhat*, IV, 166: "El cristiano y el que profesa una religión revelada, no cambian de religión, si se convierten al islam, porque de su propia religión fluye la obligación de creer en Mahoma y de ingresar en su ley, tan pronto como aquél fué enviado por Dios, ya que su misión fué universal."

que toca al primero, Abenarabi reconoce como esencial a la unidad divina cierta trinidad de relaciones, y de aquí infiere que los cristianos que creen en el dogma de la trinidad de personas y excluyen la trinidad de dioses, no deben ser condenados como politeístas, siendo de esperar—dice—de la divina misericordia que se salvarán. Y la razón metafísica de esta opinión suya se inspira en el concepto pitagórico del número *tres,* que es el origen de los números impares, porque el *uno,* por sí solo, ni es número ni explica la muchedumbre del cosmos: del uno no puede nacer sino uno, y el número más simple dentro de la muchedumbre es el tres (1). En otros pasajes aplica esta doctrina aritmética a la teología, exigiendo tres elementos divinos, tres relaciones, en la vida de Dios, para explicar por ellos el origen y la existencia del cosmos, a saber: la *esencia* divina, la *voluntad* divina y la *palabra* divina; pero añadiendo que todos tres se identifican realmente en Dios (2). En otros libros, finalmente, vuelve sobre este tema, esforzándose en establecer analogías entre el dogma cristiano de la trinidad de personas dentro de la unidad de esencia y la doctrina del Alcorán que, según Abenarabi, también insinúa cierta trinidad de nombres divinos esenciales y matrices—Dios, Señor y Misericordioso—que no implica multiplicidad (3).

Por lo que toca al otro artículo de la fe cristiana, el teándrico, en el capítulo anterior se comprobó bien palmaria la influencia que en la doctrina de Abenarabi sobre la unión mística ejerció el dogma cristiano de la unión hipostática. Quiere todo esto decir que el máximo abismo abierto en un principio entre el cristianismo y el islam, es decir, la negación de esos dos dogmas, el trinitario y el teándrico, habíase ido borrando lentamente por la obra de los teólogos *sufíes* que culmina en esta actitud de Abenarabi.

Esta actitud de simpatía y aproximación hacia la dogmática cristiana es, para mí, una simple secuela del intenso y extenso influjo que el ascetismo del monacato cristiano había ejercido en la espirituali-

(1) *Fotuhat,* III, 166, 228, 603.

(2) *Fotuhat,* II, 90.

(3) *Dzajáir,* 42-43. Cfr. *Fosús,* 139-142.

dad musulmana y que en las páginas de este estudio hemos procurado mostrar. Llegamos con esto al carácter más típico de la ascética y mística de Abenarabi. El balance que los cotejos parciales arrojan no puede ser más significativo: desde la doctrina agustiniana de la gracia, hasta las altas especulaciones de la unión transformante, todo el largo y complicado proceso de la vida espiritual—métodos de purificación y mortificación, instrumentos de perfección, grados de iluminación, moradas y estados místicos, carismas—, lleva el sello inconfundible de su origen cristiano y monástico. Así se comprende la profunda verdad subjetiva que encierra la paladina confesión de Abenarabi, cuando declara que al método *sufí* le condujeron estos tres solos guías espirituales: Moisés, Jesús y Mahoma (1). Pero de todos tres, si Mahoma es "el sello de la profecía", Jesús es el sello de la absoluta santidad y el arquetipo de la perfección, porque su alma, creada, como la de Adán, inmediatamente por Dios, fué ya santa al nacer y perfecta por

(1) *Fotuhat,* IV, 219: "Cuando Dios nos llamó hacia El, dimos oído a su vocación durante algún tiempo; pero luego nos sobrevino la tibieza, esa tibieza que es bien sabido para las gentes de Dios que asalta en el camino de la virtud a todos los que comienzan a recorrerlo. A este estado de tibieza sigue después, o bien un retorno al estado primitivo de devoción y fervor—y esto les sucede a las almas que son objeto de una singular providencia divina—o bien una persistencia continuada en dicha tibieza, de la que ya jamás el alma se libra. Pues bien: cuando nos asaltó aquella tibieza primera y de nuestro espíritu se apoderó, vimos en un momento de crisis a Dios que nos leía estos versos del Alcorán (VII, 55-56): "El es quien envía los vientos, heraldos precursores de su misericordia, que transportan las nubes cargadas de lluvia, y las empuja hacia la tierra muerta de sed, para hacer caer sobre ella el agua." Y añadió luego: "Y en la buena tierra germinan las plantas, con licencia de su Señor." Entonces, conociendo que a mí mismo se refería este versículo, me dije: "Alude sin duda, con estas palabras que me ha leído, a la primera gracia con que Dios me guió por mano de Jesús, Moisés y Mahoma, puesto que nuestro retorno a este camino de la perfección fué debido a la buena nueva que nos envió Dios por ministerio de Jesús, Moisés y Mahoma, heraldos precursores de su misericordia, esto es, de su singular providencia para con nosotros, a fin de que transportando las nubes cargadas de lluvia, que significa las gracias reiteradas, las empujasen hacia la tierra muerta, que soy yo, e hicieran caer sobre ella el agua y producir toda clase de frutos, es decir, las luces divinas para cooperar a la gracia y practicar la virtud y enamorarse de Dios."

naturaleza y no por la gracia del Espíritu Santo, como lo son los místicos comunes, que tan sólo por su cooperación a la gracia divina logran el difícil renacimiento y transformación de su yo carnal en yo espiritual (1).

Este carácter profundamente cristiano de la espiritualidad de Abenarabi explica además el origen de sus peregrinas coincidencias, que hemos ido señalando en los lugares respectivos, con las más típicas ideas y consejos formulados por los dos más grandes místicos de nuestra patria: Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Porque no deja de tener algún valor para la historia del pensamiento religioso, así español como europeo en general, este hecho, para muchos insospechable, de que en la misma patria de aquéllos floreciese, tres siglos antes, un místico musulmán que, a despecho de sus prejuicios teológicos, conservase latente en los más hondos senos de la subconsciencia la luz directriz de la cristiana espiritualidad, capaz de dictarle avisos y cautelas tan semejantes a los que la escuela carmelitana formulará más tarde: que el camino real de la perfección es el de las tribulaciones (2); que la tristeza espiritual, nacida de la conciencia de la propia imperfección, es más meritoria que la alegría por el disfrute de los divinos favores (3); que si el alma no obra al dictado del director espiritual, jamás logrará matar el amor propio (4); que no se llega a Dios sin la intención pura y recta de hacer siempre lo mejor y de escoger entre varias soluciones de conciencia la más estrecha y dura (5); que el

---

(1) Cfr. Massignon, *Hallâj*, 685 y 753. Cfr. *Fotuhat*, II, 64-65: "El sello de la santidad universal, tras el cual ya no hay santo alguno, es Jesús. Nosotros hemos encontrado a muchos místicos [que han seguido la inspiración] del corazón de Jesús y de otros enviados de Dios." "Yo mismo me he reunido con él muchas veces en mis crisis, y por su ministerio me volví a Dios en mi conversión, y él le pidió entonces para mí la perseverancia en la vida religiosa en este y en el otro mundo, y él me dió el [dulce] nombre de amigo y me prescribió la austeridad y la desnudez de espíritu." Cfr. *Fotuhat*, I, 291.

(2) *Anwar*, 12.

(3) *Mawaqui*, 193.

(4) *Mawaqui*, 56, 165.

(5) *Cunh*, 49; *Tohfa*, 3.

ejercicio de la presencia divina debe ser tan habitual y continuo, que en todo momento piense el alma que Dios le está mirando (1); que las moradas se prueban por las virtudes, es decir, por la fidelidad a la gracia (2); que los carismas no son signo de perfección ni condición indispensable de ésta, porque la perfección estriba en lo normal y no en lo extraordinario (3); que, en fin, hay que buscar tan sólo a Dios, despegando la afición de todo lo que no es El, aun de los carismas e iluminaciones (4).

Cierto es que la luz cristiana que ilumina este cuadro tiene sus eclipses, que proyectan sobre él negras sombras, por la eventual interposición de otras ideas y métodos espirituales, de abolengo extraño a la tradición central y matriz del islam. También las hemos ido señalando en sus peculiares puntos de inserción. Todas ellas se deben probablemente al contagio de la morbosa espiritualidad y del panteísmo exaltado del oriente extremo, cuyos efectos padeció el islam tardía y esporádicamente y con intensidad y extensión mucho menor que la influencia prístina del monacato cristiano. Afectan tales superfetaciones, de modo singular, al canto religioso y a la oración de soledad, que pierden la genuina austeridad y sencillez de su origen monacal, para transformarse en ritos orgiásticos, tendentes al logro forzado del éxtasis histérico. El carácter budista o yogui de estos injertos reaparece en la doctrina de la unión extática, cuyo tono panteísta es de un inmanentismo tan extremoso, que no parece pueda explicarse por la mera tradición neoplatónica.

Pero si hemos de ser ecuánimes en este juicio de síntesis, tampoco es de olvidar que Abenarabi formula a menudo principios de criterio y de conducta que invalidan, siquiera sea parcialmente, el morboso influjo de aquellos ritos paroxísticos. Su franca condenación del canto religioso es bien conocida. Y la renuncia de los carismas e iluminacio-

(1) *Cunh,* 43, 49; *Tadbirat,* 232.
(2) *Mawaqui,* 149.
(3) *Mawaqui,* 60; *Amr,* 96; *Anwar,* 28.
(4) *Amr,* 86, 97.

nes, sacrificados en aras del amor de solo Dios, con el cual es incompatible todo otro amor, también se inspira en igual criterio de sobriedad cristiana, ajeno por completo a la turbia sed de exhibicionismos milagreros.

Esta doble y equívoca psicología de Abenarabi, mixta de cristiana austeridad y de iluminismo teúrgico, obedece quizá a la también doble formación de su espíritu. Aunque el islam, por la unidad lingüística de su vehículo de cultura, el árabe, poseía en el siglo XII una cierta unidad de pensamiento religioso, es, sin embargo, notorio que a las tierras occidentales no llegaban con igual rapidez que a las orientales los contagios extracristianos antedichos. El islam español, mucho más conservador que el oriental por su mayor aislamiento y lejanía respecto del foco innovador, mantuvo casi incólume su espiritualidad primitiva, inspirada en la doctrina neoplatónica y cristiana del iniciador, el cordobés Abenmasarra (1). La escuela de este místico conservó religiosamente sus ideas y métodos ascéticos en diferentes regiones de Alandalus: Sevilla, Córdoba, Almería y los Algarves. Los principales maestros de ella, Abulabás Benalarif, Abumedín, Abulcásim Bencasi y Benbarrachán, consignan en sus libros los teoremas místicos del fundador (2). Abenarabi, años más tarde, se forma siguiendo sus huellas (3). El *Fotuhat* y el *Mawaqui* abundan en citas concretas de los libros de aquellos cuatro autores (4). Por otra parte, una turba de ascetas y místicos españoles, contemporáneos de Abenarabi, inician a éste con su ejemplo en los métodos tradicionales del *sufismo* oriental ortodoxo, adaptados ya a la idiosincrasia del temperamento andaluz, más refractario que el oriental a las extremosidades del ocultismo (5). Esta formación primera, adquirida en España, antes de su expatria-

(1) Cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela*, 78.

(2) Ibidem, 107.

(3) Ibidem, 111.

(4) Cfr. *supra*, parte primera, II, sobre Abumedín; respecto de Benalarif, cfr. *Fotuhat*, I, 119, 227, 297, 363; II, 128, 421, 811; III, 520; IV, 105, 117, 714; acerca de Bencasi, cfr. *Fotuhat*, I, 176, 388, 407; III, 8, 9, 31, 465; IV, 164; sobre Benbarrachán, cfr. *Fotuhat*, I, 75, 388; II, 136, 859; III, 101; IV, 282.

(5) Cfr. *supra*, parte primera, I, II, III, y *Risalat al-cods*, III.

ción al oriente, refléjase en las obras juveniles de Abenarabi, *Tadbirat* y *Mawaqui*, las cuales, aunque matizadas de espíritu teosófico, no llegan en esto a los extremos audaces que caracterizan al *Fotuhat* y al *Fosús*, obras ya de su edad madura y redactadas en un medio más abonado a las influencias del oriente extremo. En sus páginas, en efecto, y singularmente en las del *Fotuhat*, saltan a cada paso citas de otros autores *sufíes* mucho más ocultistas y dados al esoterismo extremoso, que los españoles.

Estos, entretanto, sin dejar de seguir, aunque de lejos y con retraso, algunas de las corruptoras innovaciones del *sufismo* oriental, conservaron y transmitieron aquel más austero espíritu a las generaciones subsiguientes de ascetas andaluces y africanos (1). El sevillano Abumedín, uno de los más admirados maestros de Abenarabi, fué quien lo trasplantó a Marruecos, y de sus enseñanzas nació en el siglo XIII la famosa escuela, hispanoafricana, de los *xadilíes*, cuyo fundador, Abulhasán el Xadilí, fué discípulo de Abdesalam Benmaxix, el jerife cuya venerada tumba es todavía hoy objeto de un culto idolátrico en el Chébel Alam, en el corazón de la tribu montaraz de los Beni Arós, dentro de la zona de nuestro protectorado marroquí. Esta escuela dió de sí entre los siglos XIII y XV una pléyade de sutiles pensadores místicos y de austerísimos ascetas, entre los cuales descuellan Abulabás de Murcia y Abenabad de Ronda, legítimos herederos de la es-

---

(1) A este respecto es muy sugestivo el pasaje del *Fotuhat* (III, 44), en que Abenarabi explica y demuestra la superioridad espiritual de los místicos *malamíes* sobre los simples devotos o ascetas y sobre los *sufíes*. El fundamento de tal superioridad estriba en que los *malamíes* ocultan sus heroicas virtudes y altos estados místicos tras el velo de la vida ordinaria, como si no fueran santos, para atraerse así de la parte del vulgo el desprecio. Léase el citado pasaje, que damos traducido en los textos. Ahora bien, es muy digno de notarse que ese método de vida espiritual de los *malamíes* es el que adoptaron, según Abenarabi, muchos de sus maestros españoles que nombra (*Fotuhat*, III, 44), a saber: Sálih el Berberisco, Abuabdala el del Aljarafe, Yúsuf el de Subárbol, Mohámed ben Casum, Abuabdala ben Almocháhid, Ben Yajmist, Abdalá el Catán, Abuabdala el de de Almahdía, etc. Cfr. *Risalat al-cods*, § 3, 4, 6, 7, 27, 16, 36.

piritualidad de Abenarabi, más en lo que ésta tuvo de típicamente cristiano, que en sus desviaciones iluministas (1).

Cuando el ideario y la vida de esta escuela *xadilí* lleguen a ser estudiados con la atención escrupulosa que merecen, una sorpresa singular espera al historiador de la espiritualidad española: en los albores del siglo de oro de nuestra historia, han de verse aparecer coexistiendo dos corrientes paralelas de vida espiritual, cuyas mutuas analogías serán tan típicas y tantas en número, que semejarán dos ecos sintonizados de una misma lejana voz o dos imágenes simétricas de un mismo objeto, reflejadas en dos espejos distintos: la mística musulmana emitirá sus últimos destellos por ministerio de los discípulos hispanos de la escuela *xadilí,* a la vez que con ímpetu insospechado surge, en el solar cristiano de nuestra patria, un renacimiento espiritual sin precedentes bastantes que expliquen la repentinidad imprevista de su explosión y la alteza y profundidad de su ideología sutilísima. De un lado y otro, además, la misma bifurcación se ha de advertir en las actitudes adoptadas por los místicos musulmanes y cristianos: la actitud de renuncia a los carismas, característica de algunos *xadilíes* españoles y singularmente de Abenabad de Ronda, tendrá su paralelo simétrico en San Juan de la Cruz; la sed inexhausta de fenómenos anormales, el ansia de exhibicionismo milagrero, será estigma común del vulgo de los santones africanos y de la turba de los *alumbrados* que irrumpe en Castilla y Andalucía al comenzar el siglo XVI. Mucho se ha discutido sobre el nebuloso origen de los *alumbrados* españoles, cuya filiación norteña —flamenca o alemana—algunos defienden; pero el hecho de que no pocos de los adeptos de esta peregrina secta fueran moriscos conversos es un síntoma no despreciable.

---

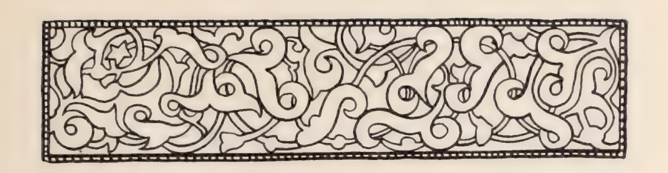
(1) Sobre la vida de Abdesalam Benmaxix y su culto en Marruecos, véase a Moulièras, *Le Maroc inconnu,* II, *s. v.,* y a Michaux-Bellaire, *Essai sur l'histoire des confréries marocaines* (apud *Hespéris,* 1921, trim. 2.°, pág. 141-159). Acerca del Xadilí y su escuela espero poder publicar un estudio en que desenvolveré estas ideas.

Tal es, vislumbrada en la perspectiva de sus últimos influjos, la fecundidad de la espiritualidad cristiana, que investigaciones futuras pondrán tal vez a más plena luz: en el gráfico que haya de esquematizar su vital evolución, dos líneas arrancarán del monacato cristiano oriental: una, bien conocida ya, señala su influjo en la espiritualidad cristiana europea; otra marcará sin titubeos la influencia que también ejerció en la espiritualidad del Islam. Ambas líneas vendrán, por fin, a coincidir (paralelas o quizá tangentes) dentro del solar español, escenario en éste, como en otros aspectos de la cultura medieval, de las más fecundas interferencias.



PARTE TERCERA

TEXTOS



I. TOHFA

REGALO PARA EL VIAJE A LA CORTE DE LA SANTIDAD

¡Loado sea Dios que ha puesto la ciencia como llave del paraíso y la obediencia a la ley revelada como dientes de esa llave y que ha distinguido a determinados sabios con gracias extraordinarias para caminar por la tierra firme de su vecindad y navegar por el mar de su familiaridad! ¡La oración y el saludo en honor de su Enviado, Mahoma, el mejor de los hombres, y en el de su familia y compañeros, los puros de toda mancha!

Este libro, que se titula "Regalo para el viaje a la corte de la Santidad", comprende diez capítulos y diez artículos. Líbrenos Dios de la preocupación de la prolijidad excesiva. Urge entrar cuanto antes en los capítulos y artículos, pues el viajero ansía llegar a los vergeles de la unión.

CAPITULO 1.º DE LA PENITENCIA

Dice Dios *(Alcorán*, XXIV, 31): "Volveos todos a Dios por la penitencia, ¡oh, creyentes!, pues quizá así os salvéis." Y el Profeta añade: "¡Oh gentes! Volveos a vuestro Creador por la penitencia, antes de

morir." Ten entendido que la voz *penitencia* significa en el léxico la conversión y el arrepentimiento. Es de dos clases: penitencia del vulgo y penitencia de los escogidos.

La primera es de tres grados: 1.° Penitencia del vulgo de los creyentes, que tiene por materia los pecados veniales cometidos por inadvertencia, negligencia y olvido. Dice Dios (*Alcorán*, IV, 21): "Dios perdona a los que hacen el mal por ignorancia y se arrepienten pronto." Este grado es propio del vulgo de los fieles y de ciertos pecadores que ocupan el rango tercero de los espíritus. 2.° Penitencia del vulgo de los pecadores, la cual implica seis actos: arrepentirse de las culpas pasadas; evitar las culpas presentes; proponer enmendarse en lo futuro; restituir lo injustamente adquirido; volver a cumplir las obligaciones religiosas que en lo pasado se omitieron; ejercitar **[3]** el alma en la práctica de la virtud, así como antes se refociló en la dulzura del pecado; pasar llorando las noches ante la presencia del Rey Omnipotente, por el dolor de los pecados. 3.° Penitencia de los infieles, que consiste en volver de la infidelidad a la fe en el islam. Es deber del siervo reconocer su servidumbre y el derecho que su Señor tiene a ser servido. El que se reconoce como siervo, también reconoce que su Señor debe ser servido. El que descuida cumplir sus deberes de siervo para con el Señor, porque el mundo le preocupa hasta el punto de hacerle olvidarse de su fin, no llegará a lograr la ciencia intuitiva ni a distinguir entre Dios y Satán.

La segunda clase de penitencia es de dos grados: 1.° Penitencia de los selectos entre los escogidos, que consiste en evitar toda ocupación del corazón en algo que no sea el recuerdo de Dios. Este grado es propio de los profetas y santos elegidos, los cuales ocupan el rango primero de los espíritus. A este grado aludió el Profeta cuando dijo: "Mi corazón se siente tan oprimido, que a Dios pido perdón setenta veces durante el día y la noche." 2.° Penitencia del vulgo de los escogidos, que consiste en evitar las ideas y pensamientos, sugeridos por las preocupaciones mundanas y sus sugestiones. Este grado es propio del vulgo de los santos y de los fieles escogidos, los cuales ocupan el rango segundo de los espíritus.

Artículo sobre la penitencia de los novicios.

La penitencia es el origen de todas las moradas del camino, el cimiento de toda iluminación, la llave de todo estado místico. Es la primera de las moradas. Es como el solar para la edificación: el que no tiene solar, no puede construir; el que no tiene penitencia, no puede tener tampoco ni moradas ni estados místicos. Implica dos actos la penitencia: uno, el arrepentimiento, inspirado en el temor de Dios por el poder que tiene sobre ti; otro, la vergüenza que tienes de Dios al considerar que está cerca de ti. Dícese también que la penitencia es la conversión, o sea la fuga de todo lo que no es Dios.

CAPITULO 2.º DE LA CREENCIA

Es de dos clases: general y especial. La general consiste en que el sujeto siga una sola escuela teológica ortodoxa determinada y haga y omita lo que ella le dicte, sin preocuparse de lo que digan las otras escuelas. La especial consiste en que de las opiniones seguidas por los doctores de todas las escuelas no adopte el sujeto, sino aquellas que sean más estrechas. Preguntáronle a Hosain ben Mansur Alhalach (1) sobre este punto, y a pesar de lo que se decía de la dudosa ortodoxia de sus creencias, contestó: "No prefiero doctrina alguna determinada, sino que, antes bien, sigo en la práctica la solución más estrecha de todas las escuelas." El novicio debe adoptar la doctrina teológica de los doctores antiguos ortodoxos, exenta de fanatismo y fatalismo y de antropomorfismo, limitación y corporeidad respecto de Dios. Huya de toda crítica maldiciente contra los teólogos antiguos y contra las escuelas todas.

CAPITULO 3.º DE LA PUREZA DE INTENCION

Dice Dios *(Alcorán,* XCVIII, 4): "¿Qué es lo que se les manda, sino que sirvan a Dios con pureza de intención?" Y del Profeta se re-

(1) Místico musulmán, ejecutado como hereje en Bagdad, el año 922 de J. C. Cfr. Massignon, *Al-Hallâj* (París, Geuthner, 1922).

fiere que dijo: "Cuando sea el día del juicio final, vendrán la pureza de intención y el vicio contrario y se reunirán ante el Señor. Y dirá el Señor a la pureza de intención: "Vete con los tuyos al paraíso." Y le dirá a la intención insincera: "Vete con los tuyos al fuego." **[4]** La pureza de intención es un acto del corazón, que nadie más que Dios conoce. Consiste en que sirvas a Dios con todo tu ser, sin asociar en tu servicio a otro Señor. Dice Dios (*Alcorán*, XVIII, 110): "Y no asocie a ningún otro ser en el servicio debido a su Señor." Dícese también que consiste en que las obras estén puras de toda mácula. Refiérese que el Profeta... preguntó al ángel Gabriel por la pureza de intención y que éste le respondió: "Dice Dios: Ella es un misterio de mis misterios que Yo he depositado en el corazón de aquel de mis siervos a quien amo." Dícese también que su vicio contrario es la hipocresía; de modo que quien hace algo sin hipocresía, obra con pureza de intención. En suma, la pureza de intención consiste en que el acto se realice apartando la vista de todo lo que no es Dios.

CAPITULO 4.° DEL AMOR

Dice Dios (*Alcorán*, V, 59): "El los amará y ellos le amarán." Y en otro lugar (III, 29): "Si amáis a Dios..." El Profeta dijo: "Dice Dios a Gabriel: "Yo amo a fulano. Amalo tú también." Y Gabriel lo ama, y pregona en medio de los habitantes del cielo: "Dios ama a fulano. Amadlo, pues." Y los habitantes del cielo lo aman. Y después, hace Dios que también lo amen en la tierra."

Has de saber que el amor consiste en que te des por entero a quien amas, sin que te reserves de ti para ti cosa alguna. Dícese también que consiste en que ames a Dios con todo tu ser, sin reservar nada para lo que no es El. No se logra la realidad del amor, sino después que el corazón está exento de las manchas de la concupiscencia. Cuando el amor de Dios se asienta en el corazón, sale de éste todo otro amor, porque el amor es una cualidad comburente, que consume como el fuego toda cosa que no es de su mismo género. Ya dijo el poeta: "La

sierpe de la pasión ha picado mi corazón." El Chonaid (1) decía: "El amor es la introducción de las cualidades del amado en el amante, permutándose con las cualidades de éste." También se dice que el signo del amor de Dios estriba en cortar de raíz los deseos de esta vida y de la otra. Otro poeta dijo:

"Tenia mi corazón diferentes amores, y se juntaron todos, cuando el alma vió que sólo Tú eras mi amor.
Me envidiaron ya entonces cuantos yo antes envidiaba, y vine a ser señor de las gentes, desde que Tú fuiste mi Señor.
Dejé para los hombres mis cosas de este mundo y la religión suya, ocupado tan sólo en tu amor. ¡Oh! Tú que eres mi sola religión y mi solo mundo."

Rábia (2) recitó este otro verso:

"En las entrañas Te tengo conversando conmigo, mientras busca mi cuerpo alguien con quien tratar.
Y así, mientras mi cuerpo se muestra afable con su interlocutor, mi corazón se avergüenza ante el Amigo que tengo en las entrañas." [5]

Yahya ben Moad (3) decía: "La paciencia de los que aman a Dios es más fuerte que la de los ascetas. Yo me admiro de que se pretenda amar a Dios, sin evitar sus prohibiciones." De un santo se cuenta que decía: "El que pretende que ama a Dios sin evitar sus prohibiciones, es un embustero, y el que pretende que ama al paraíso sin desprenderse de sus riquezas, es también un embustero." Rábia decía a este propósito:

"¿Ofendes a Dios y aparentas amarle? ¡Esta es, por vida mía, una singular y extraña manera de argumentar!
Si tu amor fuese sincero, no le ofenderías, pues el amante siempre a su Amado se somete."

También se ha dicho que lo exterior del amor consiste en dar gusto al Amado, y lo interior consiste en entregarle el corazón, sin

(1) Sobre las ideas de este místico, Cfr. Massignon, *Essai*, 273 y sig.

(2) Poetisa mística que murió en Basora a los ochenta años de edad, el 801 de J. C. Cfr. Massignon, *Essai*, 193 y sig.

(3) Místico muerto en Nisapur, el 871 de J. C. Cfr. Massignon, *Essai*, 238 y sig.

que en él quede cosa alguna para nadie que no sea el Amado. Dijo un poeta:

"Te amo sin esperar por ello el paraíso, y sin que yo tema el fuego del infierno, Tù eres el objeto de mi amor.

Cuando yo vaya a mi Señor ¿qué paraíso ni qué infierno cabrá amar ni temer?"

CAPITULO 5.º DEL DESEO

Es la consecuencia del amor, pues cuando éste se asienta en el corazón, aparece el deseo. Niegan muchos que se pueda desear a Dios, porque el deseo tiene por objeto lo ausente, y ¿cuándo puede estar ausente el amigo de su Amado, para desearlo? Decía un poeta:

"Tu deseo es un dolor tal, que el corazón se habitúa con cualquier otro dolor. En lo más secreto de mi corazón, ¡oh, Amado mío!, tengo un ascua.

Tu amor llena mi corazón de vida y de muerte. Tengo una vida dulce y una muerte dulce también."

El Antioqueno (1) decía: "Se desea lo ausente, y yo no me ausenté de El, desde que lo encontré." Y el Nasrabadí (2) decía: "Las gentes del vulgo llegan a sentir deseo, pero no deseo ardiente, pues el que penetra en esta morada del deseo ardiente de Dios, anda errante, loco de amor, sin que se puedan ya descubrir las huellas de sus pasos ni su habitación fija"...

CAPITULO 6.º DE LA PASION AMOROSA

El colmo del amor es la pasión. El amor es cualidad genérica y la pasión es una especie suya. Su asiento es lo más íntimo del corazón. El amor cabe que sea adquirido, mientras que la pasión sólo puede ser infusa. Cuando la pasión se intensifica, engendra el extravío. El signo característico del amante apasionado está en que viva pre-

---

(1) Ahmed ben Asim el Antaquí murió cerca del 835 de J. C. Sobre sus ideas ascéticas, cfr. Massignon, *Essai*, 201 y sig.

(2) Ibrahim el Nasrabadí, discípulo de Xiblí, murió el 982 de J. C. Cfr. Massignon, *Hallâj*. 407.

ocupado de morir por el objeto de su amor, como decía Aben Mansur **[6]**:

"Amigos míos, matadme, que en mi muerte está mi vida,
Y mi vida está en mi muerte y mi muerte está en mi vida." (1).

Dicen algunos sabios que el amor y la pasión se engendran de la concupiscencia, que es un atributo del apetito sensitivo: cuando predomina el amor del espíritu, se llama amor apasionado, y cuando predomina el amor de la concupiscencia, se llama simplemente pasión. El amor que nace de la concupiscencia o apetito sensitivo es cosa distinta del que reside en el espíritu. Este último es el aplicable a Dios. Nosotros afirmamos, por el contrario, que el amor no nace de la concupiscencia, pues cabalmente a medida que el cuerpo se debilita y la concupiscencia disminuye, el amor llega a su máximo y el apetito concupiscible a su mínimo. Lo que hay es que los estímulos del amor en el hombre son de varias especies: existe, en efecto, el amor del espíritu, el del corazón, el del alma sensitiva y el del entendimiento. El 1.° es de dos especies: general y particular; el general consiste en la sumisión a los divinos preceptos, tiene por objeto los atributos de Dios y en él interviene la actividad del hombre para adquirirlo; el particular, en cambio, es amor de la esencia divina, vislumbrada por el espíritu; en este amor es en el que se manifiestan las embriagueces místicas y es pura obra de la generosidad de Dios para con sus siervos. Este amor es una de las formas transitorias del éxtasis, porque es puramente infuso, sin que quepa adquirirlo por esfuerzo personal. El 2.°, el amor del corazón, consiste en preferir el amor del Amado a todo lo que no sea El. El 3.°, el amor del alma sensitiva, es efectivamente el engendrado por la concupiscencia y consiste en preferir el amor del mundo al amor de Dios. Siete cosas tiene por objeto, según lo afirma Dios *(Alcorán,* III, 12): las mujeres, los hijos, los tesoros de oro y plata, los caballos, los rebaños y los campos. Es la cabeza de todo pecado. El que mata al alma sensitiva mediante el combate ascético, expulsa de ella

(1) El autor de este verso es Alhalah.

este amor. El 4.°, el amor del entendimiento, es una cualidad producida como consecuencia necesaria de los dictados de la razón; así, el amor al benefactor y el amor de la justicia.

CAPITULO 7.° DEL METODO DE LA DISCIPLINA ASCETICA

No se logra llegar a las moradas de la vida espiritual, sino mediante la purificación del alma sensitiva, la limpieza del corazón y el pulimento del espíritu. Este último es el objetivo esencial, el cual no se alcanza, sino por la limpieza del corazón, ni ésta se consigue más que por la purificación del alma sensitiva. La purgación, pues, del alma sensitiva es el preámbulo necesario. Algunos maestros de espíritu opinan, sin embargo, que la purgación del alma sensitiva se logra mediante la limpieza del corazón, porque quien se ocupa en aquélla no consigue su propósito de manera cumplida y perfecta más que tras largo tiempo, mientras que ocupándose en limpiar el corazón se logra purificar el alma en breve espacio.

Artículo sobre la purificación del alma sensitiva.

El alma sensitiva es una potencia concupiscible que reside en todo el cuerpo por igual y es la fuente de que dimanan todas las cualidades reprensibles **[7]** y la capacidad de adquirir todas las cualidades laudables. Porque has de saber que la ira y la concupiscencia son dos atributos esenciales del alma sensitiva, de los cuales se engendran todas las pasiones. Su purificación se consigue reduciéndolas a su justo medio. Así, cuando el apetito del deseo traspasa ese justo medio, engendra la concupiscencia, la avidez, la vana esperanza, la hipocresía y la envidia en los pechos de los hombres.

Ahora bien, se llama *pecho* a la envoltura primera del corazón, que es como su piel; la segunda se llama propiamente *corazón* y es la mina de la fe y el asiento de la luz intelectual y de la visión ideal; la tercera se llama *membrana del corazón* y es la mina del amor, de la pasión y de la ternura para con las criaturas; la cuarta se llama

entrañas y es la mina de la contemplación y de la visión de Dios; la quinta se llama *núcleo del corazón* y es la mina de la presencia de Dios; la sexta se llama *fondo del corazón* y es la mina de las revelaciones místicas, el asiento de los conocimientos que en Dios tienen su origen y el manantial de los divinos misterios; la séptima se llama *sangre del corazón* y es la mina de donde surgen las luces de la iluminación.

Ten presente que el corazón, cual el espejo metálico, se oxida. Así lo dijo el Profeta: "Los corazones se cubren de orín, lo mismo que se oxida el hierro." Preguntáronle entonces: "Y ¿cómo se limpian para que estén tersos?" Respondió: "Con el recuerdo de Dios y la lectura del Alcorán se limpian." Su purificación, pues, sólo se logra con la soledad y el aislamiento y la oración mental continuada. Cuando la herrumbre que al corazón cubre desaparece, entonces el espíritu se ilumina y en él se manifiestan la contemplación de las divinas luces, las revelaciones de los misterios y las ilustraciones del Señor, a medida que el espíritu va pasando por los distintos estados transitorios y moradas permanentes de la vía mística.

Artículo sobre la ilustración del espíritu.

Es el espíritu una sustancia sutil y luminosa, que está exenta de la necesidad de nutrición. Algunos dicen que el espíritu está dotado de forma humana, es decir, que el espíritu de cada hombre posee una forma que es la de su mismo cuerpo. Fúndanse en lo que dijo el Profeta, a saber: "Creó Dios al hombre a su imagen"; palabras que interpretan así: "Creó su molde, es decir, su cuerpo, a imagen de la forma de su espíritu..." Seis son los estados del espíritu: 1.°, la nada; 2.°, el estado en el mundo de los espíritus **[8]**; 3.°, el estado de dependencia respecto de los cuerpos; 4.°, el estado de inspiración pasiva o infusión en los cuerpos; 5.°, el estado de separación, por la muerte; 6.°, el estado de retorno. El 1.° sirve para que el espíritu conozca su origen temporal y la eternidad de su Autor. El 2.°, para que conozca a Dios por sus atributos de esencia, que son: poder, ciencia,

vida, existencia, oído, vista, palabra y voluntad. El 3.° y 4.°, para que conozca a Dios por sus atributos de operación *ad extra,* es decir, la conservación, la remuneración, la misericordia, la beneficencia, etc. El 5.°, para que el espíritu se purifique de las manchas que ha contraído por la compañía del cuerpo. El 6.°, para que alcance los deleites de la vida futura que Dios dice ha preparado para sus siervos santos, deleites tales, que ni ojo vió, ni oído oyó, ni el corazón humano es capaz de sospechar.

Cuando el alma sensitiva se ocupa en ofender a Dios y seguir a Satanás, aparece en el espíritu un punto negro, que aumenta de tamaño a medida que los pecados aumentan, hasta que el espíritu queda negro del todo y se le cierran las puertas de acceso a la gracia divina. Y esto es así, porque el espíritu tiene dos caras: una que mira al mundo del misterio, otra que mira al mundo de la realidad sensible. Toda inspiración, emanada de la Majestad divina, que llega al corazón por el espíritu, la distribuye el corazón por los miembros todos del cuerpo, y los miembros obran en armonía con aquella inspiración. Mas cuando el espíritu se ha ennegrecido, quedan cerradas en él las puertas de acceso para aquella inspiración. El ennegrecimiento del espíritu se limpia con la fe, como dijo Alí (1): "La fe es como un punto blanco que, al aumentar, va limpiando la negrura del espíritu, hasta dejarlo limpio por completo." Desaparecen entonces los velos que lo cubren y aparecen en él las contemplaciones espirituales y místicas.

CAPITULO 8.° DE LA SOLEDAD, SUS CONDICIONES Y METODO DE SU EJERCICIO

Dice Dios *(Alcorán,* II, 48): "Cuando tratamos con Moisés durante cuarenta noches." Y el Profeta dijo: "El que da culto sincero a Dios durante cuarenta mañanas, surgen de su corazón manantiales de sabiduría por su lengua."

Sábete que la unión no se consigue sino con la soledad y el apartamiento del mundo. Se basa la soledad sobre diez condiciones:

(1) Alude al cuarto califa, primo de Mahoma.

1.ª Permanecer de asiento en habitación oscura y reducida; 2.ª Practicar continuamente la ablución ritual. 3.ª Recitar continuamente la jaculatoria: "No hay más Señor que Dios." 4.ª Vaciar el pensamiento de toda preocupación mundana. 5.ª Ayunar continuamente. 6.ª Guardar absoluto silencio, salvo la recitación de dicha jaculatoria. 7.ª Vigilar atentamente al corazón del director espiritual, buscando en él la medicina de la propia intención **[9]** y la ayuda. 8.ª Abandonarse a Dios sin resistencia, sea cualquiera la cosa que le envíe: la desolación o el consuelo, el dolor o el bienestar, la salud o la enfermedad. 9.ª No poner la vista en cosa alguna, excepto Dios. 10.ª Soportar con paciencia las pruebas duras, que son: comer poco, lo preciso tan sólo para que el cuerpo no enferme y conserve las fuerzas indispensables para la oración; dormir poco, de modo que no recueste su cuerpo sobre la tierra; ocupar el corazón en la oración, de modo que de ella no se distraiga ni un instante; permanecer constantemente en la soledad, sin salir del retiro más que para la ablución ritual, para hacer sus necesidades y para la oración en común y la del viernes.

Artículo sobre el método de orar.

La oración preferible es: "No hay más Señor que Dios", pues en ella se contiene la negación de todo lo que no es Dios y la afirmación de la presencia de Dios. Cuando quiera, pues, orar, haga la ablución ritual, arrepiéntase de todos sus pecados, purifique sus vestidos y siéntese con las piernas cruzadas, dentro de la celda; y orientado hacia la alquibla, poniendo ambas manos sobre las rodillas y con los ojos cerrados, comience el rezo de la jaculatoria, con profundo respeto de la Majestad divina, de modo que pronuncie la parte primera "No hay más Señor" como si la sacase de debajo del ombligo y profiera después la otra parte "sino Dios" encima del corazón, a fin de que su influencia llegue a todos sus miembros y en ellos quede grabada. Si alguna idea extraña le sobreviene a la mente, rechácela con la negación del "No hay más Señor" y sustitúyala con la afirmación "sino Dios",

en prueba de amor hacia El, a fin de que el corazón quede vacío de las imágenes de la fantasía y se ocupe sólo en la contemplación.

CAPITULO 9.° DE LAS CUALIDADES DEL NOVICIO

Veinte son las condiciones que debe reunir el novicio: 1.ª, la penitencia; 2.ª, el ascetismo, o sea el abandono de los bienes mundanales, pocos o muchos; 3.ª, la desnudez, o sea cortar los lazos todos que le ligan al mundo, de modo que el corazón no se ocupe ya en ellos; 4.ª, la profesión de fe ortodoxa, es decir, que siga la doctrina dogmática de los antiguos doctores, exenta de las innovaciones heréticas de los *xiíes, motáziles* y *chabaríes* (1) y de todo fanatismo de escuela y afición a la polémica; 5.ª, sea puro, manso y deferente; 6.ª, envuelva su cuerpo en el alquicel y con la capucha; 7.ª, obre con resolución firme y constancia, es decir, sea paciente y esforzado en la práctica de la virtud, refrenando el apetito sensitivo con la brida del combate ascético, sin conceder jamás a la concupiscencia lo que ésta le pida, sino haciendo lo contrario de lo que le dicte; 8.ª, la fortaleza de ánimo, es decir, que sea valeroso, enérgico, resistente y hábil para burlar las asechanzas de la concupiscencia y no dejarse extraviar por las sugestiones del demonio, de los hombres o de los genios .9.ª, la generosidad, es decir, que sea liberal y dadivoso, no ambicioso ni tampoco de los que echan en cara los favores hechos; 10.ª, la caballerosidad, es decir, que sea tan magnánimo y caritativo, que esté dispuesto no sólo a otorgar espontáneamente al prójimo lo que en justicia le es debido, sino hasta a ceder también de su propio derecho; 11.ª, la sinceridad, es decir, que con sincera intención se adhiera totalmente a Dios y se desprenda de las criaturas; 12.ª, la instrucción religiosa, o sea, que **[10]** conozca bien así los preceptos como los consejos supererogatorios y todo lo que le es necesario para cumplir cuanto la ley divina impone, no sólo sus principios generales, si que también los casos particulares de la moral; 13.ª, la esperanza, que consiste en confiar en la gracia de Dios

(1) Sobre el ideario de estas sectas teológicas, cfr. Asín, *Algazel, Dogmática, moral y ascética*, 12, y *El justo medio en la creencia*, passim.

que le otorgará llegar a la estabilidad en un grado de perfección, sin dejarse extraviar por la desolación espiritual ante el combate ascético, ni contentarse con un grado ínfimo de perfección, ni ocurrirle jamás la idea de que no haya de lograr acercarse a Dios y llegar hasta El, sino que, por el contrario, sinceramente aspire a alcanzar los más altos estados y moradas; 14.ª, la abnegación, o sea, que se arroje en los mares del combate ascético, sin hacer caso de que le digan o le dejen de decir, de si hace o no caso de lo que le dicen, de si le rechazan o lo admiten, de si le odian o le quieren; 15.ª, la discreción, es decir, que sea prudente, perfecto y manso; que se tenga por cosa vil, baja y despreciable; que guarde regla y compostura, así al moverse como al estarse quieto; 16.ª, la educación, es decir, que observe las normas de la cortesía, así con Dios, como con su director espiritual, sin revelar jamás a nadie el secreto de su conciencia más que a él, ni querer nunca nada por su propia voluntad, sino por la del director, sin levantarle la voz ni contradecirle, sin contarle a nadie sus relaciones espirituales con él, y guardando su lengua de burlas que lo ridiculicen; 17.ª, el buen carácter, es decir, que tenga siempre buen humor y alma sana, exenta de orgullo y suspicacia, libre de toda ambición y vanagloria, refractaria a rivalidades y malas artes para lograr sus deseos; 18.ª, la conformidad, es decir, la dócil sumisión a la providencia de Dios, así para lo útil como para lo perjudicial, conformándose con las pruebas y males que Dios le envíe, aceptándolas gustoso, agradeciéndole sus beneficios y soportando con paciencia las tribulaciones, pues Dios mismo le dijo a su Profeta: "El que no se conforme con mis decretos, ni soporte paciente mis pruebas, ni me agradezca mis beneficios, busque otro Señor distinto de mí." 19.ª, la resignación, o sea, que encomiende a solo Dios todo su negocio, buscando únicamente el conocerle y acercarse a El y no por razón del cielo y del infierno. Si alguna de estas condiciones faltare, no alcanzará el novicio lo que desea.

Artículo sobre el fruto de la soledad.

Cinco cosas son fruto de la soledad, a saber: las inspiraciones, las contemplaciones, las revelaciones, las iluminaciones y la unión con Dios.

Artículo sobre las inspiraciones.

Cuando emprende el novicio la marcha por el camino de la disciplina ascética, se le ofrecen sucesivamente, a su paso por el mundo visible e invisible, diferentes moradas, en cada una de las cuales experimenta ciertos estados de ánimo pasajeros y le sobrevienen determinadas inspiraciones. La inspiración aparece en el corazón, como resultado de los estados psicológicos pasajeros y se manifiesta entre el sueño y la vigilia y en el ensueño. Tres son las advertencias útiles al novicio acerca de la inspiración.

Advertencia 1.ª Examine los estados que su alma experimente: si aumenta o disminuye su intensidad, si son o no elevados, si le producen emoción extática o deseo. Haga lo mismo con todas las moradas, mansiones, grados y peldaños de la vía mística, examinando su alteza o inferioridad, su verdad o falsedad. Fíjese especialmente en las inspiraciones, las cuales pueden ser de varias especies por su origen y naturaleza, a saber: anímicas, animales, satánicas, feroces, cordiales, espirituales, angélicas y divinas. Si por acaso le domina todavía alguna de las pasiones vituperables del alma sensitiva, es a saber, avidez, envidia, avaricia, rencor, soberbia, ira, sensualidad, etc., cada uno de estos estados de ánimo se le manifestará en la inspiración bajo la forma sensible de un animal. Así, si la pasión de la avidez le domina, se le aparecerá en figura de hormiga y ratón; la avaricia se le manifestará en figura de perro o mono; el rencor **[11]**, como alacrán o culebra; la soberbia, como tigre; la sensualidad, como asno; las pasiones bestiales, como carneros; las feroces, como fieras; las satánicas, en figura de demonios, diablos y genios; si la traición y la falsía le dominan, se le representarán en forma de zorra y de liebre. Si ve que estas imágenes se le aparecen dominándole, es que las pasiones correspon-

dientes le dominan aún; pero si las ve como domeñadas por él, sepa que ya las ha dejado atrás en su camino. Si lo que ve son ríos de agua pura y corriente, mares, albercas, estanques, jardines, alcázares, espejos límpidos, estrellas, lunas, cielos serenos, sepa que estas imágenes representan ya inspiraciones del corazón. Si lo que ve son luces, ascensiones y subidas a cumbres, la tierra, plegándose bajo sus pies, elevarse hasta el cielo o por los aires, revelaciones de ideas y conocimientos religiosos y percepciones sin el auxilio de los sentidos, sepa que estas inspiraciones son ya propias de las moradas del espíritu. Si lo que ve son vislumbres del reino de los cielos, contemplación de los ángeles, de las esferas y los cuerpos celestes, del trono y escabel divinos, sepa que ya se trata de inspiraciones angélicas, fruto de cualidades morales loables. Si, finalmente, lo que ve es la contemplación de las luces del más oculto de los misterios, es decir, la revelación de los atributos divinos y las alusiones esotéricas de la inspiración profética..., sepa que ellas pertenecen a la morada mística en que el alma adquiere las cualidades mismas del Misericordioso.

Advertencia 2.ª Las inspiraciones del corazón, del espíritu y del ángel van acompañadas de gusto espiritual: el alma experimenta, al recibirlas, cierto deleite, energía y sabrosidad; manifiéstase en ella viva repulsión hacia la gente y disgusto o abominación para los deleites del mundo visible y para los apetitos corpóreos; en cambio, experimenta íntima familiaridad respecto del mundo espiritual de los misterios, cuyos ocultos sentidos y esencias se le revelan, y totalmente se abstrae de todo lo que no sea la fruición de ese mundo misterioso.

Advertencia 3.ª Cuando el novicio haya llegado a una morada estable, sin darse de ello cuenta previa, y al advertirlo interrumpe su marcha, es indispensable que recurra a su director espiritual, pues si bien es cierto que, mientras recorra las etapas del camino correspondientes al alma sensitiva y al corazón, cabe que no necesite de maestro, en cambio, al llegar ya a las moradas del espíritu, no es posible que las recorra si no es gobernado por la dirección de quien posea la amistad de Dios.

Artículo sobre las contemplaciones.

Ten entendido que el espejo del corazón, cuando se purifica con la jaculatoria "No hay más Señor que Dios " y adquiere el bruñido que destruye la roña que lo cubre, se le manifiestan las luces del misterio, en la medida de su pulimento **[12]**. En los comienzos del estado místico transitorio, estas luces se le aparecen bajo la figura de relámpagos y brillos intermitentes que van aumentando en intensidad, hasta tomar la apariencia de estrellas, medias lunas, lunas llenas y soles. Después, se le manifiestan ya estas luces, desnudas de toda figura concreta, pero teñidas de color, azul unas y verde otras. Cuando ya el corazón se ha purificado totalmente, nace una luz semejante a los rayos del sol, y al reflejarse la luz de la Verdad divina en la luz del espíritu, mézclase con la contemplación cierto gusto producido por la contemplación misma. A veces, la luz de la Verdad divina aparece sin el medio del espíritu y del corazón. Entonces, desaparece de la contemplación toda modalidad, toda semejanza, toda analogía, y uno de sus necesarios anejos es la confirmación o estabilidad en la morada más alta de la perfección espiritual: entonces ya no hay orto ni ocaso de la luz contemplada, ni diestra o siniestra, ni arriba o abajo, ni lugar o tiempo, ni cerca o lejos, ni noche o día, pues en Dios no hay amanecer ni atardecer. Levántanse los velos y se revela el profundo sentido de su palabra que dice: "Toda cosa perece, menos su rostro." Estas son las luces de los atributos divinos, que se llaman de la *hermosura,* que se muestran en el mundo de la gracia. Las luces de los otros atributos divinos, que se llaman de la *majestad,* las cuales aparecen en la morada estable de la contemplación, producen como efecto necesario la absoluta inconsciencia del éxtasis. A lo primero, surge una luz comburente... la cual, luego, al llegar el alma a dicha morada del éxtasis inconsciente, produce en ella la desaparición de todo ser y la destrucción de toda huella. De modo que las luces de los atributos divinos de la *majestad* son comburentes, mientras que las luces de los atributos divinos de la *hermosura* son iluminantes. A veces también, las de la *majestad* son tenebrosas, de modo que la inteligencia no per-

cibe su manera de ser y el explicar en qué consisten es sumamente arduo.

Artículo sobre las revelaciones.

La revelación es la supresión de los velos que ocultan una cosa, de modo que el sujeto de la revelación percibe lo que antes no percibía. Los velos significan aquí los obstáculos por cuya causa el siervo de Dios se ve impedido de llegar a la presencia de la Majestad divina, es decir, los diferentes mantos que la ocultan, así de las cosas del mundo presente, como de la misma vida futura... Las revelaciones son de cinco maneras: del entendimiento, del corazón, del secreto, del espíritu y del misterio. A medida que el devoto se entrega al combate ascético, se le van levantando los velos. La revelación del entendimiento le descubre las ideas de los inteligibles y le pone de manifiesto los secretos de los posibles contingentes. Esta revelación se llama también especulativa. La del corazón le descubre luces diferentes, como se explicó al tratar de la contemplación. Por eso se llama también revelación contemplativa. La del secreto le descubre los secretos de las criaturas y la providencia divina en la creación de los seres. Se llama también inspiración divina. La del espíritu le descubre con toda su extensión los jardines del paraíso y las mansiones infernales, las ascensiones del alma y la visión de los ángeles **[13]**. Cuando el devoto se ha purificado del todo y se ha limpiado de las suciedades sensuales, se le manifiestan los mundos que no tienen fin, se le descorren los velos del tiempo y del lugar y alcanza a conocer los sucesos pasados y futuros; se le descorren también los velos del tiempo y del lugar de la otra vida y, en general, los velos de las relaciones espaciales, y entonces aparecen en el sujeto los carismas o prodigios de penetrar en lo íntimo del pensamiento ajeno, de vislumbrar las cosas ocultas, de pasar por el fuego y el agua, de recorrer en un instante inmensas distancias, etcétera. Todo esto es propio de la revelación del espíritu. Finalmente, la del misterio le descubre los atributos divinos, así los de la majestad como los de la hermosura (pero gradualmente, a medida que

el alma pasa por los distintos estados y moradas místicas), merced a una lumbre espiritual, desnuda de toda determinación concreta, que Dios infunde a aquellos de sus siervos que bien le place. Llámase también por eso revelación de los atributos. Si se le revela el atributo de la onmisciencia divina, le aparecen claras las ciencias religiosas; si el atributo del oído divino se le revela, oye la palabra de Dios; si es el de la vista divina, se le infunden intuiciones y contemplaciones; si se trata ya de uno de los atributos de la majestad, cae en la inconsciencia del éxtasis; si, en cambio, se le revela uno de los atributos de la hermosura divina, se le infunde el deseo apasionado de contemplarla; si se le revela el atributo de la eternidad divina, entra en la morada de la presencia de Dios permanente; si, por fin, se le revela el atributo de la unicidad divina, llega a la unificación sin conocimiento.

Artículo sobre las iluminaciones.

La iluminación es la aparición de la esencia divina y de sus atributos. A veces, la iluminación se realiza por medio del espíritu; y no todo el que recorre el camino de la perfección acierta a distinguir entre esta iluminación del espíritu y la iluminación directa de la Divinidad. La diferencia entre una y otra estriba en que la iluminación del espíritu va siempre marcada con el estigma característico de lo que es temporal y no eterno; por eso, el espíritu no tiene la energía suficiente para soportarla y cae en la inconsciencia; de modo que aunque en el momento de la manifestación tenga alguna energía el espíritu, la iluminación hace desaparecer todos los atributos de la humanidad; y así, quedando ocultos para el alma los actos de devoción que realiza, no logra la quietud espiritual. En cambio, con la iluminación directa del Señor ocurre lo contrario, porque en su virtud logra el alma la inconsciencia de su propia inconsciencia, es decir, la muerte total de sí misma, según ya se dijo, y con ello alcanza la quietud espiritual. La iluminación por medio del espíritu acaece a menudo por efecto de la violencia de las luces infundidas en la oración mental o en la práctica de las buenas obras, y este oleaje luminoso del océano espiritual

se transmite a las olas de las playas del corazón. La iluminación directa del Señor es de dos especies, según que se trate de la esencia divina o de sus atributos. A su vez, la primera especie se subdivide en otras dos, según que la esencia divina se manifieste como esencia de Dios o como esencia de Señor... La iluminación que tiene por objeto los atributos divinos se subdivide también en dos especies, según que se trate de los atributos que se llaman de la hermosura o de la majestad de Dios **[14]**... Ten además presente que la contemplación acaece con y sin la iluminación y recíprocamente. Una y otra, en cambio, no se dan, sino acompañadas de la revelación, mientras que esta última puede existir sin ellas.

Artículo sobre la unión.

Ten entendido que la unión con la Majestad de Dios no es como la unión de un cuerpo con otro o de un accidente con otro, ni como la unión del conocimiento con su objeto o la de la acción con su efecto. Dios está muy alto para que así sea. La unión mística es de dos maneras: 1.ª Unión del principio, la cual consiste en que se le descubre al siervo la belleza de Dios **[15]** y queda tan absorto en El, que si mira a su propio conocer, advierte que no conoce sino a Dios, y si mira a su propio querer, no aspira sino a El. Queda, pues, ocupado todo su ser totalmente en Dios, sin prestar atención ni a su propia alma, entregada exteriormente a la vida devota e interiormente a la corrección de sus hábitos morales. 2.ª Unión del fin, la cual consiste en que el siervo de Dios se despoja de sí mismo totalmente y queda desnudo para solo Dios, viniendo á ser como si fuese El. La unión no depende del siervo, sino de la particular providencia de Dios, es decir, del libre juego de los raptos divinos. El siervo, sin embargo, puede adquirir la unión por medio de actos que son la causa ocasional de su adquisición. Ya lo dice Dios *(Alcorán,* XXIX, 69): "A aquellos que se esfuerzan por Nos, los dirigiremos rectamente por nuestros senderos." El siervo, pues, que llega a la unión es de tres clases: o bien, porque simplemente Dios lo arrastra por medio del rapto, o bien, por-

que recorriendo el camino que a la unión conduce es raptado por Dios, o bien, porque llega sin rapto caminando. El primero es aquel a quien Dios arrebata por singular providencia, conduciéndole por el camino, haciéndolo llegar hasta su proximidad y otorgándole el don gratuito de las excelsas moradas místicas, sin necesidad de que le importune pidiéndoselas y sin ocuparse en la disciplina ascética y en el ejercicio devoto de la soledad. El segundo es el que se ocupa en el combate espiritual y en la práctica de la soledad, entregándose a Dios por entero. Dios entonces le dirige una mirada de misericordia y le ayuda con su gracia y auxilio y lo hace llegar a las moradas sublimes en breve tiempo y con exiguo esfuerzo. El tercero es aquel que recorre todo el camino con mucho trabajo y esfuerzo en la disciplina del alma, pasando por todas las etapas y estados, hasta llegar a las altas moradas, por medio de duros combates y repetidas cuaresmas.

CAPITULO 10. DE LA INTUICION, DEL ESTADO TRANSITORIO Y DE LA MORADA

La intuición es de dos clases: general y especial. La primera es la que se adquiere por el razonamiento discursivo y se llama conocimiento cierto. La segunda es, a su vez, de dos maneras: intuición que se denomina certeza de visión e intuición que se denomina certeza de verdad. De ambas, la primera es la intuición lograda por medio de la visión de Dios en Dios mismo y es patrimonio de los santos; la segunda es la intuición que el espíritu logra con los ojos de la contemplación [es decir, viendo en las cosas a Dios], lo cual acaece cuando los sentidos del corazón están limpios de todas las manchas de la concupiscencia y él se ha desnudado de las adherencias corpóreas y purgado de las cualidades humanas; entonces es cuando al espíritu se le manifiesta la intuición de Dios con los ojos de la contemplación. A ello aludió el Profeta cuando dijo: "Haced pasar hambre a vuestros vientres y desnudez a vuestras espaldas. Quizás así veréis a vuestro Señor con vuestros corazones." Y cuando al príncipe de los creyentes,

Alí, hijo de Abutálib (1), le preguntaron por la visión de Dios, respondió: "No lo han visto los ojos con la visión experimental que es de ellos propia; pero lo vieron los corazones con las místicas realidades de la fe." Y Omar (2) dijo asimismo: "Mi corazón ha visto a mi Señor." Esta segunda intuición es también patrimonio de los santos, pero de los más allegados a Dios. Otros distinguen las tres maneras de intuición, diciendo que la 1.ª, conocimiento cierto, es la que se alcanza por la especulación y la prueba **[16]**; la 2.ª, certeza de visión, es la que se logra por vía de revelación que es don gratuito de Dios; la 3.ª, certeza de verdad, es la que se realiza, previo el abandono de la frágil arcilla humana, a la llegada de los pródromos de la unión con Dios. La 1.ª es, pues, un conocimiento que Dios confía como un depósito en lo íntimo de la conciencia humana; pero el conocimiento, despojado del atributo de la certeza, es sí conocimiento, aunque con dudas; sólo cuando se le agrega la cualidad de la certeza es ya conocimiento indudable. La 3.ª es lo que ya hemos insinuado. La 2.ª, finalmente, engendra en el siervo certeza real y positiva de los misterios, al contemplarlos con visión tan palmaria como la visión física de los ojos, y juzga de lo oculto con toda decisión y da de ello informes con toda verdad. Otros dicen que la certeza puede ser nominal, formularia, científica, visual y verdadera. Las dos primeras son patrimonio del vulgo; las dos siguientes, de los santos; la última es exclusiva de los profetas...

El *estado* místico se diferencia de la *morada* en que aquél es transitorio y ésta es permanente. Una misma cosa puede ser unas veces estado y convertirse después en morada, como cuando, por ejemplo, surge de lo íntimo del alma del siervo el propósito del examen de conciencia, pero a seguida cesa el propósito, vencido por el estímulo de las pasiones; vuelve de nuevo a nacer el propósito y cesa un momento después; y así continúa el siervo de Dios en el estado transitorio del examen de conciencia, hasta que llega a la intuición de Dios, y el estado se convierte en morada.

(1) Alude al cuarto califa, primo de Mahoma.

(2) Alude al califa de este nombre, sucesor segundo de Mahoma.

Los dos estados místicos que se llaman *opresión y expansión* tienen sólo lugar en los comienzos del estado del amor perfecto, no en su fin, ni tampoco antes de este estado. Así, el que todavía está en el grado del amor ordinario no experimenta ni opresión de espíritu ni expansión, sino únicamente temor y esperanza. El sentimiento de opresión se experimenta si aparecen los estímulos de la concupiscencia sensitiva y tienden a dominar sobre el alma. El sentimiento de expansión, en cambio, se manifiesta si aparece la pureza del corazón como dominante. A veces sobrevienen en lo íntimo uno u otro de ambos sentimientos, sin que se conozca cuál sea la causa que los produce. El que está ya privado de opresión y expansión por haber superado ambos sentimientos, es que su alma llegó a la quietud o al sosiego (1).

Amir ben Abdala (2) decía: "No me importa si fué una mujer lo que vi o si fué una pared." Esto es lo que se llama aniquilación o éxtasis. Consiste en que se pierda la conciencia de todas las cosas, sin tener ya nada el sujeto como suyo. El estado opuesto se llama subsistencia, que consiste en que el sujeto pierda la conciencia de sus actos, por subsistir sólo en el alma la presencia de Dios. Dícese también que el éxtasis es el olvido absoluto de las cosas, tal como lo experimentó Moisés, cuando su Señor se le reveló en el monte... El éxtasis es exterior, si Dios se revela por medio de sus operaciones *ad extra* y esta revelación priva súbitamente al siervo de la facultad de ver fuera de Dios acto alguno, sea de sí mismo, sea de los demás. El éxtasis es interior, cuando Dios se revela, unas veces, por medio de sus atributos, y otras por medio de la contemplación de las huellas de la majestad de su esencia, en tal medida, que la luz de la Verdad divina se

---

(1) A este breve esquema reduce Abenarabi la teoría de ambos estados, que tanta importancia había de alcanzar, dos siglos más tarde, dentro de la escuela de los *xadilíes*, los cuales, a semejanza de San Juan de la Cruz, basaron toda la psicología de la vida espiritual en el ritmo de la "opresión" *(cabd)* y de la "expansión" *(bast)*, para otorgar la primacía a la "opresión", que San Juan de la Cruz llamó "aprieto".

(2) No me es posible identificar la personalidad de este *sufí*, por ser muy común su nombre.

apodera del interior del alma, sin dejar en ella lugar para idea alguna o sugestión extraña. El éxtasis exterior es patrimonio de los místicos que están todavía en los estados transitorios y variables, mientras que el éxtasis interior es propio tan sólo de aquellos que se han desligado ya de las ataduras de dichos estados transitorios y mudables, para venir a estar sólo con Dios y fuera de su propio corazón.

Pidámosle que confirme nuestros corazones en la religión y en la doctrina sólida, así en esta como en la otra vida. ¡Oh Dios mío, escucha! ¡Oh Dios mío, escucha! ¡Oh Dios mío, escucha!





II. AMR

LA REGLA TAXATIVA QUE FIJA LAS CONDICIONES QUE DEBEN CUMPLIR LOS QUE SIGUEN EL CAMINO DE DIOS

¡Loado sea Dios que a esto nos ha guiado! No habríamos seguido esta dirección, si Dios no nos hubiese dirigido mediante las palabras que dijo a su Profeta *(Alcorán,* XXVI, 214): "Predica a tu familia, a tus más próximos parientes..." Pero hay dos especies de parientes: los que lo son por parentesco terreno, es decir, por el linaje, y los que lo son por parentesco religioso... A esto aludió nuestro maestro espiritual Abulabás (1) de manera ingeniosa en cierta ocasión. Ello fué que yo entré un día a su casa y le dije: "Los más próximos parientes son más acreedores al favor." Y él me respondió: "Dice Dios *(Alcorán,* XLIX, 10). "Los creyentes no son sino hermanos." Luego si hay fe, hay hermandad, y si hay hermandad, tiene que haber piedad y compasión, y la compasión y la piedad no tienen más sentido que éste: que libres a tu hermano del fuego y lo lleves al paraíso; que lo traslades de la ignorancia a la ciencia, del estado del vituperio al de la alabanza, de la imperfección a la perfección. La fe, efectivamente,

(1) Quizá se refiera a Abulabás el Oryani. Cfr. *supra,* parte primera, I, pág. 47, y *Risalat al-cods,* § 1.

no es cabal en el siervo de Dios, hasta que desea para su hermano lo que para sí mismo desea, según lo que Móslem refiere en su *Mósnad* como dicho por el Profeta (1): "Los creyentes deben tener una sola mano, respecto de quienes no lo son." Y esta otra sentencia: "El creyente debe ser para el creyente, como el edificio cuyas partes mutuamente se refuerzan."

Ten entendido, por lo tanto, que, según estas sentencias, hay obligación de aconsejar a los creyentes, despertarlos de su negligencia, sacarlos del sueño de la ignorancia, arrancarlos del borde del abismo infernal, sobre el cual están.

Sólo que los creyentes se dividen en muchas categorías, de las cuales hay una que se llama la del *sufismo,* a la que pertenece el grupo **[81]** que se llama de los *sufíes,* los cuales prefieren la vida futura a la presente y Dios a las criaturas. Pero no hay grupo alguno que pertenezca a una determinada categoría de creyentes, sin que de ella quepa hacer una subdivisión, a saber: los que a ella pertenecen realmente porque son sinceros, y los que pretenden pertenecer sin que real y verdaderamente pertenezcan. De aquí que el parentesco entre los que pertenezcan a un mismo grupo por seguir un mismo camino, será: o parentesco simplemente formal y aparente, cual el de esos que pretenden ser del grupo sin fundamento real, o parentesco formal y real a la vez, cual el de esos otros que sinceramente y en verdad lo son. A aquéllos, pues, por ser, en fin de cuentas, próximos parientes, nos incumbe la obligación de amonestarles, y por ser musulmanes aconsejarles, y por ser hermanos nuestros tener de ellos piedad y compasión.

Ten además presente que este camino, es decir, el camino de Dios, el sendero recto, es el más noble e ilustre de los caminos. Estos, en efecto, se ennoblecen o se rebajan, en relación con el fin o meta a que tienden; y como que la meta de este camino es Dios, es decir, el más noble de los seres y el más ilustre de los objetos cognoscibles, tiene que ser también el más noble y excelente de los caminos el que conduce

(1) Se trata de la colección de *hadices* o tradiciones auténticas de Mahoma, formada por Móslem (siglo IX de J. C.).

a El; y quien a los demás les guía por este camino, tiene que ser asimismo el señor de los guías, el más perfecto y respetable de ellos; y quien por ese camino marcha, tiene que ser también el más feliz y dichoso de los caminantes. Conviene, en efecto, por eso, que el discreto no ande por otro camino que por éste que con la felicidad eterna está enlazado.

Debes saber también que la gente del camino de Dios abarca dos clases de personas: los que a otro dan crédito y le siguen, y los que de otro son creídos y seguidos. El que sigue es el novicio, el caminante, el discípulo. El seguido es el maestro espiritual, el profesor, el que enseña. Mas igual da que este maestro espiritual tenga realmente secuaces, como que nos los tenga. Lo único que se quiere decir es que lo merezca, que tenga aptitud para el magisterio y la dirección espiritual, por haber alcanzado ya de manera estable tal grado de perfección, que le permite pasarse sin depender de otro para su formación espiritual propia.

Mi propósito, pues, en esta improvisación, es explicar en qué consiste el grado del magisterio espiritual y sus condiciones propias, el grado del novicio y las suyas, así como también todo lo que deben practicar cuantos siguen el camino de Dios y de qué manera deben tratarse unos con otros. Por eso he titulado este opúsculo "La regla taxativa que fija las condiciones que deben cumplir los que siguen el camino de Dios." Porque la época actual está repleta de pretensiones mendaces: ni hay novicio sincero que ande con pie firme por este camino, ni tampoco maestro de espíritu que sea veraz en sus consejos y lo saque de la imbecilidad en que su alma vive, de la vanidad de su propia opinión, para mostrarle cuál es el camino de Dios. El novicio presume de maestro y de jefe. Y todo esto es embrollo y confusión **[82]**.

Debes saber que la misión de llamar las almas a Dios es la misión propia del maestro de espíritu, la cual realmente es la misma del profeta y de todo el que hereda de modo perfecto la misión de éste. Quien llena esta misión, se llama profeta, en la época de la profecía, y se llama maestro de espíritu, heredero del profeta, profesor, cuando se

trata de los sabios según Dios, que no son profetas. Es lo que proverbialmente dicen los más autorizados maestros del camino de Dios: "El que no tiene maestro, es su maestro Satanás..." Es, pues, indispensable alguien que instruya, porque este camino, cabalmente por ser el más noble y excelso, está lleno de ocultos peligros, de salteadores que cortan el paso, de accidentes mortales por todos lados. No logrará, por lo tanto, recorrerlo, sino el hombre valeroso y esforzado que lleve consigo un experto guía. Sólo entonces se obtiene el fruto: cuando el maestro de espíritu cumple los deberes que su papel exige y el novicio, a su vez, cumple los suyos **[83]**.

ARTICULO 1.º—DE LAS CONDICIONES DE LOS MAESTROS O DIRECTORES ESPIRITUALES

Has de saber que el grado del magisterio espiritual no es la meta de la perfección, puesto que también el maestro busca de su Señor lo que todavía no posee. Es lo que Dios mismo dijo a su Profeta *(Alcorán,* XX, 113): "Di: ¡Oh, Señor!, auméntame la ciencia!"

La cualidad primera que debe poseer el maestro es la facultad de conocer las varias especies de ideas imprevistas que pueden sobrevenir al alma, a fin de discernir cuáles provienen de la concupiscencia, cuáles del demonio, cuáles del ángel y cuáles de Dios. Ha de conocer, pues, por intuición: el origen de cada una de estas especies de ideas; los movimientos externos que originan; las enfermedades y dolencias morales que apartan al alma del verdadero camino que conduce a la unión mística; las medicinas, así compuestas como simples, que pueden curarlas; las ocasiones en que el novicio debe emplearlas; los varios temperamentos humanos; los obstáculos y afecciones externas que atan al alma, como son los padres, los hijos, la familia y el sultán; el arte para tratarlos políticamente y arrebatar de sus manos al novicio que de esa enfermedad adolece. Esto, cuando el novicio sienta verdaderos deseos de seguir el camino de Dios, pues si no los siente, será inútil.

Otro deber del maestro es el no dejar al novicio que salga jamás

de su habitación sin su licencia y tan sólo para hacer lo que él le encargue. Debe también reprenderle cualquier tropiezo en que incurra, sin perdonarle jamás ningún mal paso, pues si eso hace, no cumple los deberes del cargo que desempeña, sino que más bien es como el *imam* o jefe religioso que encubre los vicios de sus súbditos, en vez de hacerles cumplir lo que reclama el servicio de su Señor. Por eso el Profeta decía: "A todo aquel cuyas acciones deshonestas nos son denunciadas, le imponemos el castigo." Síguese de aquí que también el novicio está obligado a no ocultarle al maestro absolutamente nada de lo que le venga a las mientes, ni de los cambios espirituales que a su alma le ocurran.

El que no sea médico experto, capaz de conocer distintamente los medicamentos simples de las plantas y raíces y su composición para hacer las medicinas, es seguro que matará al enfermo. Pero la ciencia, sin experiencia, de nada sirve; es indispensable saber las cosas de cierto, con la certeza que da la visión. ¿Acaso no ves que si el herbolario o farmacéutico tiene el propósito de matar al enfermo, aunque el médico le explique bien la droga que desea y le exija que se la confeccione, siempre resultará que, no conociendo el médico por experiencia propia aquella droga, aunque sea muy sabio, podrá darle el herbolario una pócima mortal **[84]** para el enfermo y decirle, no obstante, que es la droga recetada por él, y así el médico se la propinará al enfermo, el cual morirá, y el crimen de su muerte será imputable a la vez al médico y al herbolario? Porque era deber del médico no propinar al enfermo, sino aquella medicina que él personalmente conociese *de visu* y en concreto. Pues de igual manera, el maestro de espíritu, si no es hombre de experiencia mística, si conoce el camino espiritual tan sólo por haberlo aprendido en los libros y de los labios de los hombres, será su magisterio mortal para quien le siga, cuando se dedique a educar novicios buscando únicamente el prestigio del rango de maestro, puesto que ignorará de dónde viene el discípulo y adónde va. Debe, por tanto, poseer el maestro de espíritu la ciencia religiosa de los profetas, la habilidad terapéutica de los médicos y las dotes políticas de los reyes. Sólo entonces se puede llamar maestro.

No deberá admitir novicio alguno, hasta que lo haya examinado o probado. Condición esencial de este examen es que escudriñe bien todos sus movimientos, hasta los de su respiración, estrechándolo con el fin de poder averiguar cuánta sea la sinceridad de su intención para seguirle. Se trata, en efecto, de un camino duro, en el cual no hay manera de dar entrada a la blandura, porque la laxitud es únicamente para las gentes del vulgo que se satisfacen con lo estrictamente preciso para merecer el nombre de simples fieles, es decir, cumplidores de los preceptos divinos, sin más. El que busque algo de más precio que esto, el que desee añadir algo al grado del vulgo, es forzoso que saboree las duras contrariedades que cuesta el lograrlo. El que quiere ver la perla en su garganta, es preciso que soporte antes la oscuridad del mar en que se oculta y retenga el aliento vital sin emitirlo, pues el que se sumerge en el mar, no tiene más remedio que abstenerse de respirar. Penetra bien el sentido de lo que decimos. Nuestro maestro Abumedín (1) decía: "¿Qué hay de común entre el novicio y la laxitud? Dios ha dicho *(Alcorán,* XXIX, 69): "A los que combaten por nuestra causa, los hemos de dirigir por nuestros senderos." ¿Cómo es, pues, que se te hace difícil el combate? Trata de buscar primero esos senderos y entonces será ocasión de recorrerlos. Esto es un viaje y el viaje siempre es un tormento. Has de ir pasando de tormento en tormento, sin descansar."

Es también condición del maestro que no se siente a ejercer el magisterio, sin que a ello haya sido autorizado por otro maestro o por Dios mismo que le haya impuesto tal misión en el secreto de su conciencia, obligándose él a cumplir el encargo recibido de enseñar.

Si al explicar una cuestión, se levanta un discípulo a contradecirle, debe interrumpir su explicación, pues los *sufíes* no hablan jamás **[85]** en presencia de quien les contradice. Y esto, porque sus ciencias no admiten contradicción, a causa de que ellas son herencia profética, y el Profeta, cuando le contradecían, exclamaba: "No se debe discutir con un profeta." Ello es así, porque las intuiciones divinas y las suti-

(1) Cfr. *supra,* parte primera, II, pág. 60.

les alusiones místicas están fuera del alcance de la inteligencia humana, en cuanto a la capacidad de ésta para razonarlas, no en cuanto a su capacidad para aceptarlas o admitirlas (1). No queda, pues, otro camino que la revelación divina. Ahora bien, al que refiere aquello que con sus propios ojos ha visto y contemplado, no cabe que el oyente le discuta lo que él está contando, sino que, antes bien, debe asentir a lo que oye, si es un novicio que desea seguir el camino, y resignarse a guardar silencio, si es un profano, pues si el novicio no cree que es verídico el maestro en lo que le refiere, está perdido. Por eso, cuando veas que un maestro permite que el novicio le pida demostraciones teológicas y filosóficas de las cuestiones tratadas, sin reprenderle por ello ni reprochárselo, es que ese maestro traiciona al discípulo en su educación, porque el novicio no debe hablar más que de lo que él mismo con sus propios ojos vea y contemple experimentalmente, y en materia de pruebas o razonamientos debe guardar silencio, porque le está vedado el razonar y toda especulación le es peligrosa. Todo maestro que abandone a su novicio en semejante estado de libertad, es que no lo dirige, es que trabaja por perderlo, es que redobla sus velos, es que se ocupa en alejarlo de la puerta de su Señor. Si, pues, el maestro ve que el novicio se siente inclinado al empleo de su razón discursiva en los problemas especulativos y que no se resigna a seguir la opinión del maestro en lo que éste le explica, lo mejor que puede hacer es expulsarlo de su casa, pues de lo contrario corromperá al resto de sus discípulos, sin salvarse él a sí propio. Los novicios, en efecto, son esposos de Dios, clausurados como huríes en los pabellones celestiales (2) y con los ojos apartados de todo punto de mira que no sea el blanco único hacia el cual su maestro los dirija. Por eso, si el maestro advierte que ha perdido ascendiente en el corazón de alguno de sus novicios, debe expulsarlo de su casa, para el mejor régimen del noviciado, pues ese novicio será el mayor de sus enemigos. Ya lo dijo el poeta:

---

(1) Cfr. Asín, *Caracteres generales de su sistema,* § G.

(2) Alusión al texto del *Alcorán,* LV, 72.

"Guárdate de tu enemigo una vez y de tu amigo mil veces,
Porque es fácil que el amigo rompa contigo y estará más enterado que nadie de los medios de dañarte."

Debe por eso el maestro reducir a ese novicio al estudio de las doctrinas exotéricas de la religión y a la práctica de las devociones propias del vulgo profano, cerrando toda puerta de comunicación entre él y el resto de sus hijos espirituales que con él conviven, pues no hay cosa más perjudicial **[86]** para el novicio que la compañía del extraño y hostil.

De aquí que el maestro deba dar tres diferentes clases: clase para el vulgo, clase para todos sus novicios en común y clase especial para cada novicio por separado. En cuanto a la primera, hará mal si permite ni siquiera a uno de sus novicios el asistir a ella, pues si se les permite, les perjudicará. En esa clase para el vulgo profano, es condición inexcusable del maestro que no se salga de la simple enumeración de los estados místicos y carismas que son secuela del trato con Dios, limitándose a ponderar la fiel observancia y el respeto de los amigos de Dios para con la ley religiosa. En la clase para los novicios en común, no debe salirse de los efectos que producen en el alma la oración mental, el retiro espiritual y la disciplina ascética, explicándoles los varios caminos a que alude el versículo alcoránico antes citado (*Alcorán,* XXIX, 69): "Los dirigiremos por nuestros senderos." Finalmente, en la clase particular para cada novicio por separado, debe limitarse a reprenderle, corregirle y amonestarle, haciéndole ver que el estado de alma que el novicio le confiesa es un estado de imperfección, un estado ruin, llamando su atención acerca de la detestable malicia de sus aspiraciones imperfectas, a fin de que no se ilusione respecto de su estado.

Debe también el maestro tener sus momentos consagrados a su Señor. Es cosa indispensable. Que no se fíe de la fuerza ya adquirida para conservar la presencia de Dios. El mismo Profeta acostumbraba a decir: "Tengo mis momentos en los que en mi alma no hay cabida para nada que no sea mi Señor." Y esto debe ser así, porque el alma

no logra esa fuerza espiritual para conservar la presencia de Dios, más que persistiendo habitualmente en este ejercicio, es decir, eliminando del interior del espíritu todo lo que no es Dios. Por eso, asimismo, vuelve el alma al estado contrario, por la fuerza también de la costumbre. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la costumbre del estado contrario se siente ayudada por la inclinación de la naturaleza que es innata en el alma. De modo que si el maestro no echa de menos y añora aquel estado de la presencia de Dios y no lo vuelve a buscar cada día por medio del ejercicio que sabe le proporciona su posesión estable, se engaña del todo, porque la costumbre lo esclavizará y la inclinación natural lo arrastrará, y así, cuando quiera luego entrar una hora en la soledad, habrá perdido la familiaridad con Dios y encontrará la desolación. Eso mismo le sucederá con el estado de la abnegación de la voluntad en Dios y con el de la humildad y con todos los demás estados que el alma puede adquirir y que todavía no ha comenzado a poseer, porque todos ellos desaparecen rápidamente. Maestros hemos visto que así han decaído. Pidámosle a Dios para ellos y para nosotros la salud espiritual. Dios mismo dice *(Alcorán,* LXX, 19-21): "El hombre ha sido creado ávido: abatido, cuando la desgracia le afecta; insolente, cuando el bien le acaece." En este versículo se resumen todas las vilezas del alma y se explica también que las virtudes, aunque las puede adquirir, no le son naturales e innatas. La vigilancia, pues, es muy necesaria para conservarlas.

Cuando el novicio le describa al maestro una visión que haya visto en sueños **[87]**, una revelación que Dios le haya comunicado o una contemplación que haya tenido, es deber del maestro no hablar de ello en manera alguna, sino, antes bien, imponer al novicio la práctica de aquellos ejercicios que sean aptos para apartar de su alma los daños espirituales, los velos, que en tales visiones laten, y para elevarlo a un grado más alto de perfección. Si el maestro conversa con el novicio sobre lo que éste le ha comunicado, le perjudicará con ello, porque su alma perderá el respeto que tiene al maestro, en la misma medida en que éste lo trate familiarmente, y cuanto menos respeto le tenga, más

desdén sentirá su corazón para seguir la dirección que el maestro le marque, y claro es que si el novicio se desdeña de aprender, también dejará de practicar sus enseñanzas, y si omite la práctica, los velos le envolverán y será expulsado del camino de Dios y se condenará eternamente. Su condición será tan vil como la del perro. Pidámosle a Dios para nosotros y para todos los muslimes la gracia de la salud.

No debe tampoco el maestro permitir que su novicio trate con nadie que no sea de los hermanos que con él conviven bajo su dirección: que ni haga visitas ni las reciba; que no hable con persona alguna ni de asuntos buenos ni de asuntos malos; que no converse tampoco con sus hermanos acerca de los carismas e ilustraciones divinas que le sobrevengan. Si alguna de estas cosas le deja hacer el maestro, le perjudicará.

No debe tener el maestro clase con sus discípulos, más que una sola vez al día, ni permitir que entre a su celda personal ninguno de sus hijos, más que aquel a quien haya escogido como discípulo íntimo. Lo mejor será que ni siquiera haga esto, a fin de que en su propia celda no vea alma viviente, pues esa persona extraña puede con su presencia influir en su personal estado de espíritu, según sea la espiritualidad de aquella persona, y alterar por ello quizá el estado místico del maestro en su soledad con Dios. Esto no lo entienden bien todos los maestros. Por eso, para las reuniones con sus discípulos debe tener además el maestro otra celda distinta. A cada novicio le destinará también una celda particular, en la cual haya de vivir él solo, sin que en ella entre nadie distinto de él. Conviene, además, que cuando el maestro lo vaya a instalar en esa celda, entre él antes que el novicio, e inclinándose profundamente dos veces ante Dios, examine cuál sea la energía de la espiritualidad de aquel novicio, cuál su temperamento y las exigencias de su estado moral. Recoja su propio espíritu el maestro, durante esas dos inclinaciones, en la presencia de Dios y a intención del estado de aquel novicio; y después, instálelo en la celda. Obrando así, el maestro atraerá sobre el novicio las gracias divinas y con su bendición acelerará el feliz éxito de su formación.

No deje que los novicios se reúnan jamás, sin estar él presente, sino únicamente cuando él personalmente los reúna. Si los deja reunirse **[88]** sin estar él presente, les perjudicará.

Evite el maestro que el novicio se entere de cualquiera de sus movimientos, que descubra sus íntimos secretos, que lo sorprenda durmiendo, comiendo, bebiendo, etc., y cuide siempre de aparecer ante los novicios vestido en la más decorosa forma, pues cuando el novicio se da cuenta de cualquiera de esas cosas, decae a sus ojos el prestigio del maestro, a causa de la debilidad espiritual del novicio.

No debe permitirle asistir a las sesiones de canto religioso en manera alguna. Y así, cuando vea que el discípulo ha salido de su celda, pregúntele por qué causa ha salido: si salió para ir a hacer la ablución litúrgica, está bien; pero si su salida obedeció a algún caso de conciencia que le sobrevino y que deseaba exponer a su maestro, deberá éste reprenderle y decirle: "Cuando quieras reunirte conmigo por algo que te ocurra, no tienes más que buscarme interiormente con sinceridad espiritual y dirigir tu intención hacia mí, para que yo me mueva a venir a verte, sin que tú abandones tu celda." Y castíguele por ello, privándole, durante el tiempo que le parezca, de su trato y apartándolo de sí, pues de esta manera aumentará seguramente la pureza de intención del novicio (1). Nos refirió Auhadodín Hámid ben Abulfájar el Carmaní, en la ciudad de Conia, en el mes de *safar*, del año 602, lo siguiente: "Había entre nosotros un hombre que se llamaba Abuyúsuf el Ḥamadaní, el cual hacía setenta y tantos años que estaba consagrado al oficio de maestro espiritual y gozaba de gran prestigio. Cierto día, estando en su celda, le sobrevino inopinadamente la idea de ponerse en movimiento. El no tenía costumbre de salir de su celda más que para ir a la clase de los novicios en común; pero aquella idea de moverse íbase intensificando, y aunque él no sabía adónde debía marchar, montó en su asno y lo dejó ir en la dirección en que quisiera Dios encaminarlo. Salió, pues, andando con el asno, hasta que estuvo en las afueras de la ciudad y comenzó a cami-

(1) Cfr. *Risalat al-cods*, § 2.

nar por la campiña, hasta que llegó a una mezquita derruída, donde el asno se detuvo. Apeóse el maestro y entró en la mezquita, donde vió un sujeto que tenía la cabeza inclinada sobre su pecho. Dijo el maestro: "Yo concebí de él un gran temor reverencial. Tras un breve rato, levantó su cabeza y he aquí que era un joven cuyo aspecto infundía, efectivamente, respeto y veneración, el cual me dijo: "¡Oh, Abuyúsuf! Me ha ocurrido una duda de conciencia." Se la comunicó al maestro y éste se puso a discurrir sobre ella, hasta que agotó la materia. Después le dijo con familiaridad: "¡Oh hijito mío! Siempre que te ocurra alguna cosa, entra a la ciudad y pregunta por **[89]** Abuyúsuf, a fin de que yo te la resuelva, y no vuelvas a molestarme." El joven, entonces, me dirigió una mirada y me dijo: "Cuando algo se me ocurra, encontraré debajo de cada piedra un Abuyúsuf como tú." Entonces me di cuenta—añadió el maestro—de que el novicio sincero es capaz de mover con su sola sinceridad al maestro."

Debe también el maestro educar desde el principio, y antes que todo, la abnegación y abstinencia del novicio en lo tocante a la comida, pues éste es el peligro, por antonomasia, de los novicios, los cuales, en su mayoría, son esclavos de sus vientres. Es imposible que la fe viva en la Divina Providencia se engendre en el alma del novicio en lo que atañe a su propio sustento, mientras el maestro se lo costee. Para eso, debe el maestro además prohibirle que posea medios propios de subsistencia e instalarlo luego en una habitación que nadie sepa dónde está y apartada del paso de la gente. Allí debe abandonarlo, en absoluta desnudez espiritual, a conversar con Dios en estado de pureza de intención. El maestro se limitará a procurarle el sustento mediante la oración fervorosa, pidiéndole a Dios que se lo proporcione; y si este medio le fallase, hágale llegar oculta y hábilmente algún alimento. No digo cómo, porque si lo conociera el novicio, le dañaría el saberlo. De esta manera, si el novicio permanece en su retiro conversando con Dios en sinceridad, es seguro que Dios le abrirá el tesoro de sus gracias, ya inspirándole de improviso y repentinamente la fe viva en su providencia, ya enviándole algo que coma, hasta que esa fe viva le venga.

Debe también el maestro prohibir a sus discípulos el que visiten a otro maestro de espíritu y conversen con los discípulos de éste, pues eso les perjudicaría muy pronto. La causa del daño en el tratar a los discípulos de otro maestro es ésta: puede muy bien ocurrir que las cosas que halagan a las pasiones de tal novicio contradigan a las pasiones de tal otro; pero el maestro jamás logra meterse en el alma del novicio, sino entrando por la puerta que contradice a sus pasiones; luego si le guía enseñándole lo que a sus personales pasiones contradice, y ello halaga a las pasiones de aquel otro discípulo cuyo maestro le había enseñado a contradecirlas, creerá este otro discípulo que lo que sus pasiones le dictan es cabalmente el medio de acercarse a Dios y aflojará en el ejercicio de refrenarlas, sin tener en cuenta que si el maestro ése aconseja a su propio discípulo tal método, es precisamente por ser contrario a los personales apetitos de éste. La concupiscencia del novicio sentirá entonces inclinación a seguir las enseñanzas del otro maestro, imaginándose que con ellas le ocurrirá lo mismo que le ha ocurrido al otro discípulo, sin advertir que si estas enseñanzas le son a éste útiles por contradecir sus pasiones, a él en cambio le dañarán porque halagan las suyas propias. Y desde el momento que el novicio sienta inclinación a seguir al otro maestro, el prestigio del primero decaerá a sus ojos; y si, a pesar de que el prestigio del maestro ha desaparecido del corazón del novicio, éste sigue siendo discípulo suyo, aunque sea un minuto tan sólo, será ya un hipócrita, pues faltará al voto, que hizo con Dios y que su maestro le tomó, de no ocultar a éste cosa alguna de las que puedan ocurrirle a su alma. Casos de éstos **[90]** hemos visto en gran número. Entonces, el novicio, abandonando a su primer maestro, entrará con el segundo, el cual, si es verdadero maestro, necesariamente procurará acometerle, como el primer maestro, por la puerta que contradiga a sus pasiones, y al advertir entonces el discípulo que su nuevo maestro no era lo que él se había imaginado, sentirá inclinación otra vez hacia el primero, decayendo a sus ojos el prestigio del segundo; mas como ya el primero no lo querrá admitir de nuevo porque lo expulsó de su noviciado por insincero, quedará el

novicio en situación desesperada, sin encontrar medio de salvación, sin lograr resultado alguno útil.

Todo esto que decimos, únicamente lo hará el maestro con los novicios que se han de consagrar a la vida de soledad y de oración mental, que son cabalmente los que, según antes dijimos, no asisten a las clases que el maestro da para el vulgo profano ni conversan entre sí unos con otros. Si se trata de los novicios que asisten a las clases para el vulgo y que se pueden reunir unos con otros, no hay nada de lo dicho. Tratándose de esos novicios, ya no hay inconveniente alguno en que visiten a otros maestros de espíritu, para impetrar por su medio las bendiciones del cielo, ni al maestro propio cabrá imputarle culpa alguna por ello.

El más grave daño que en el otro caso resulta es que aquel novicio no tiene ya otro remedio que volver al mundo, y en su trato con los mundanos murmurará del maestro y de sus hermanos, diciendo que si en medio de ellos hubiese encontrado la verdad, no los habría abandonado. Con eso se ilusiona creyendo que está exento de toda falta y contribuye además a que los mundanos crean que también ellos lo están. En esto no decimos cosa alguna que no hayamos visto. Debe, por lo tanto, el maestro cerrar esa puerta, aunque tan sólo para esa clase de novicios, y no para los discípulos que todavía se dedican a la disciplina puramente ascética, pues para éstos el trato con la gente, soportando con paciencia sus molestias e injusticias, es uno de los ejercicios propios de la mortificación del alma. Nos referimos, pues, únicamente a los que ya se consagran a la soledad.

Cree el vulgo y también los novicios insinceros que, cuando el maestro prohibe a sus discípulos visitar a otros maestros y conversar con los discípulos de éstos, lo hace tan sólo por orgullo y envidia; pero todo eso es falso y pura invención contra los maestros de espíritu. No es ésa su condición moral. Cabalmente, cuando el maestro vea que hay otro maestro superior a él en perfección, tiene la obligación de ponerse él mismo con todos sus discípulos bajo la dirección de ese otro maestro, pues con esa bien aconsejada decisión atiende a su salud propia y a la de los novicios, y si no obra así, mostrará que ni es

discreto ni cuida de su propia salvación ni tiene recta intención, sino que, por el contrario, carece de toda aspiración elevada o la tiene muy débil, o más bien, aspira únicamente a la prelacía y la jefatura, y esto en el camino de Dios es una imperfección. ¿No ves acaso cómo Mahoma **[91]** afirmó que, si Moisés hubiese vivido, no habría tenido más remedio que seguirle? Elías y Jesús, igualmente, se habrían sometido a las normas de la religión de Mahoma. Así es como deben ser los maestros de este camino espiritual.

Debe finalmente el maestro observar los estados de alma del novicio en cada momento y hasta contar el número de sus respiraciones, pues si del más ligero movimiento deja de pedirle cuenta y someterlo a su examen, faltará a sus deberes para con el novicio y dejará de cumplir lo que el grado del magisterio espiritual reclama.

Esto que acabamos de enumerar es tan sólo algo de lo que debe hacer el maestro y director de las almas en el camino de Dios. Enumeremos ahora, de las condiciones del novicio que aspira a ser dirigido, las que nos sea fácil recordar con la voluntad de Dios.

ARTICULO 2.º DE LAS CONDICIONES DEL NOVICIO QUE ASPIRA A SER DIRIGIDO

Es condición del novicio no tomar por maestro, sino aquel por el cual sienta temor reverencial su corazón. Comprométase a obedecerle, así en lo que le agrade como en lo que le repugne. No le oculte idea alguna de las que le ocurran, ni le contradiga jamás en cosa alguna. Es también condición indispensable del novicio la sinceridad de intención en la búsqueda del maestro. No debe examinar o discutir los actos de éste, sino tan sólo imitarlos, a no ser que el maestro mismo se lo ordene. No se exceda jamás de lo que el maestro le mande hacer, ni busque el sentido interno de sus palabras, sino, antes bien, aténgase al mero sentido literal que ellas tengan, hasta que ascienda al grado de las alusiones esotéricas, en el cual se le revelará aquel sentido interno. No pregunte la causa de lo que le mande el maestro; antes bien, apresúrese a obedecer, tanto si entiende, como si no entiende el motivo del precepto; no se tome la libertad de hacer algo que el

maestro no le haya señalado, ni siquiera se permita practicar otros rezos que los que le ordene aquél. Téngase por el menor de los hombres y el ínfimo de los novicios. No crea poseer derecho alguno sobre nadie, ni crea tampoco que alguien, fuera de su maestro, tenga sobre él derecho alguno que deba cumplir; antes bien, ha de estar plenamente convencido de que en el mundo no existen más que él y su maestro, y, por lo tanto, no debe preocuparse de otra cosa que de lo que su maestro le prescriba **[92]**. Que no ose hollar con su pie la alfombra sobre la cual su maestro hace la oración litúrgica, ni vestir el hábito que tomó de manos de su maestro, sino cuando éste se lo vista.

No le pregunte cosa alguna como quien espera respuesta, y limítese a manifestarle el estado de su propio espíritu; si el maestro le contesta, bien; y si no le contesta, no le pida que lo haga. Esto no se llama preguntar; únicamente es exponer lo que al alma le pasa. Ahora, si eso lo hace en tono de quien espera que el maestro le responda, ya lo convierte en pregunta y falta a la urbanidad.

No debe engañar a su maestro en cosa alguna, ni ocultarle nada de lo que en su conciencia le pase, pues el daño será para él, ya que todo lo que tenga serán enfermedades y dolencias espirituales, y si las calla, no se las podrá curar y morirá de su mal, además de faltar al voto de su profesión.

Sométase humilde y respetuosamente a su maestro, consagrando el corazón al rezo particular que le haya impuesto; y si alguna vez por descuido lo abandona y se entrega a otro rezo porque a él personalmente así le ha ocurrido o porque le gusta más, apresúrese a volver en seguida al rezo prescrito, pues en el alma no caben simultáneamente dos cosas, y si no hubiese sido por el descuido en practicar el primer rezo, no le habría venido a las mientes ese otro rezo vituperable.

Debe también aceptar resignado lo que el maestro le imponga cuando caiga en alguna falta. Sepa que si el siervo es sincero con Dios para abandonar por El sus propias pasiones, también Dios se las quitará de su corazón, y que si el novicio dirige de verdad su total intención hacia Dios, es infalible que también Dios inspirará al maestro para que éste conozca de manera intuitiva su estado de alma y la for-

ma de tratarlo, acomodada a la intención del novicio, pues tal es el fruto de la sinceridad de éste.

Cuando al discípulo le ocurra alguna cuestión, no debe de ningún modo preguntar sobre ella a su maestro. Haga intención de comunicarla con Dios, para que sea Dios quien le ilumine acerca de ella o quien mueva a su maestro a tratarla y resolverla. Si Dios directamente le otorga la solución, expóngasela después al maestro. Y si ni Dios le ilumina acerca de la cuestión, ni tampoco el maestro le habla de ella, tenga por sabido que su estado espiritual es todavía imperfecto y que esa cuestión que se le ha ocurrido no es digno todavía él de alcanzarla, ya por la sublimidad de ella y su falta de preparación para entenderla, ya por falta de sinceridad en la intención al pedirle a Dios que se la aclare, falta de sinceridad que es debida a que en el alma se habrá asociado con aquella intención algún otro móvil extraño, pues esta amalgama de propósitos debilita **[93]** la energía de la aspiración espiritual, la cual no se fortalece más que con la unidad del propósito. Corresponde, pues, al novicio el mover con su intención el ánimo del maestro a que le resuelva la cuestión; pero no se sigue de ahí que el maestro tenga que ser iluminado por Dios con la solución adecuada; y si Dios se la revela, no será porque la dignidad del magisterio espiritual lo reclame, sino simplemente porque así convenga al mayor provecho del alma del maestro mismo o de cualquier otra persona. Por eso tan sólo, porque Dios quiera lograr ese fin, le será revelado el sentido de la cuestión.

Es también condición del novicio, que no tenga voluntad; mientras la tenga, será hombre de pasión y, por lo tanto, estará consigo mismo y no con su maestro. Conviene, pues, que el novicio se las haya con su maestro, como el cadáver entre las manos del que lo lava para amortajarlo (1); es decir, que ni se gobierne ya a sí mismo, ni rehuse hacer lo que su maestro quiera que haga, sino que, antes bien, cons-

---

(1) Nótese la exacta coincidencia de esta fórmula (típica en todo el monacato musulmán) con la del monacato cristiano oriental (San Nilo, San Juan Clímaco) y occidental (San Ignacio): "perinde ac cadaver". Cfr. *supra*, parte segunda, IV, págs. 156, 158.

tantemente quiera el novicio lo que el maestro quiera. Por eso, hasta sería mejor que no se llamase ya *aspirante* (1), puesto que no debe tener *aspiración* o voluntad personal en sus relaciones con el maestro. Sólo en los comienzos del noviciado se le podría llamar *aspirante*, puesto que entonces aspira a la perfección para la cual ha sido creado; mas como de esa meta, a la cual aspira llegar, él ignora el camino y porque lo ignora necesita buscar alguien que conociendo a Dios se lo enseñe, he ahí por qué debe someterse y entregarse a la dirección del maestro, sin resistencia alguna o contradicción, y seguir así, mientras la iniciación dure, hasta que Dios se le revele. Entonces, cuando el maestro conozca que el novicio puede ya vivir por sí, porque su crianza espiritual es ya perfecta y ha llegado el momento de destetarlo, debe, por su parte, cortar toda comunicación con él y dejarlo solo con su Señor, y hasta, si el discípulo así lo desea, puede permitirle que se dedique al magisterio, pero ya sin que el maestro tenga sobre él autoridad alguna. De todos modos, aunque el novicio llegue después a igualar o superar a su maestro, siempre deberá guardarle la consideración y el respeto que se merece por haber sido su maestro, y así, no comenzará a dedicarse a la dirección espiritual de las almas, si no es con su licencia, a no ser que reciba de su Señor la orden directamente, pues si Dios se lo manda, no tiene para qué meterse en ello el maestro.

Es también condición del novicio que se aplique asiduamente al ejercicio del ayuno, la vigilia, el silencio y la soledad, después de haber cumplido los deberes de la penitencia. Si no puede soportar la soledad, tome un compañero santo. Sea sincero en sus peticiones a Dios y en el estricto cumplimiento de los preceptos de la ley religiosa. Si no conoce bien el novicio el estado de su propia alma, le será indispensable la compañía de alguien que conociendo a Dios lo dirija. Examine escrupulosamente los manjares que le son indispensables, a fin de ver si los puede tomar según las prescripciones rituales, y si esto le fuese difícil **[94]** de conseguir, porque no encontrase medio de pro-

---

(1) En árabe, *morid:* "el volente", "el que tiene voluntad", "el aspirante", "el postulante", "el novicio".

curarse manjares lícitos, coma en caso de necesidad los que en otro caso le serían ilícitos, v. gr., la carne mortecina.

Es condición también del novicio que no contradiga las palabras de su maestro, aunque sea él quien tenga razón, pues el maestro tan sólo dice lo que es útil para la salud espiritual del novicio. Aténgase, pues, a lo que le diga, sin discutir ni disputar con él, pues cuantas veces caiga en alguna de estas faltas o simplemente le ocurra la idea de poner en tela de juicio lo que su maestro dice, aunque sólo lo haga para sus adentros, es igual que si le contradijera realmente, y el contradecir al maestro les está prohibido a los novicios, porque novicio que contradice, está dominado por Satanás, sigue el dictado de su propia pasión y su malicia es evidente, a juicio de los más ilustres maestros en el camino de Dios. Indicio de mal agüero será, en este punto, que si al novicio le nacen movimientos de cosas lícitas (ya que movimientos ilícitos no es viable que le ocurran) y el maestro se los prohibe, se empeñe el novicio en demostrarle que le son lícitos, aduciendo como argumento textos de sabios autores en favor de la cuestión aquélla. Ese tal no se salva. Tenga por segura su perdición. Pidamos a Dios que de eso nos libre.

En los problemas de moral y derecho canónico, es condición del novicio rechazar las soluciones discutibles y adoptar las aceptadas unánimemente por los doctores. Si en alguna cuestión no encuentra unanimidad, escoja la opinión más segura, la más conveniente para la salud del alma, la más estrecha, pues si se inclina a la más benévola, es que sigue el dictado de su propia pasión (1).

Sométase dócilmente a la autoridad de las personas que su maestro le ordene, aunque sean menos instruídas que él.

Debe también desprenderse de todo afecto a las riquezas y a los honores. La renuncia de los honores le será mucho más difícil de conseguir, que la de las riquezas.

Es también condición del novicio, que esté convencido de que su

(1) Cfr. San Juan de la Cruz, *Avisos y sentencias espirituales*, núm. 352: "Reine en tu alma siempre un estudio de inclinarse, no a lo fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más gustoso, sino a lo más desabrido."

camino es el más noble de los caminos, pues si no lo cree, aspirará a algo más noble, siendo así que no existe nada que lo sea más, ya que su camino es el de los ángeles y vicegerentes de Dios, es decir, sus profetas y enviados, y el característico de los santos y servidores de Dios que más cerca de El están. Ahora bien, todos estos grupos son los más entendidos de la creación en las ciencias divinas, que son las más nobles e ilustres de todas las ciencias.

Sea modesto y humilde en el mirar, sin volver los ojos ni levantarlos del suelo. Los *sufíes,* efectivamente, abominan de todo exceso en el mirar, lo mismo que abominan de todo exceso en el hablar, hasta el punto de que, si se les preguntase qué cara tiene su compañero de clase, no sabrían qué responder. ¿Cómo, por lo tanto, habrían de poder responder, si se les preguntase qué cara tiene su maestro? **[95]**. Los novicios, efectivamente, deben estar ante sus maestros como si fuesen ladrones sorprendidos por la autoridad, es decir, llenos de temor por el castigo, pero al modo que dijo el poeta:

"Como si un ave de mal agüero se cerniese sobre sus cabezas,
Llenos de temor, mas no por un peligro que les amenace, sino de temor reverencial."

Y asimismo hay que decir de sus movimientos y de sus palabras: no deben moverse, sino para actos obligatorios por ley o para obras de virtud, y no más.

Si por acaso ocurriera que el novicio asistiese alguna vez con su maestro a una sesión de canto religioso (en lo cual obrará mal el maestro permitiéndole asistir con él a tales sesiones), es preciso que el novicio, si le viene alguna iluminación, no se mueva por ella en manera alguna (1), mientras conserve un átomo de conciencia, a no ser que la pierda en absoluto y no se dé cuenta ni de que él existe, ni de la sesión en que está, ni de la gente que en ella hay, ni del murmullo del cantor, ni de realidad alguna física, pues si se mueve en este estado de inconsciencia extática, su movimiento ya no procede de él mismo, sino de algo ajeno a él, es decir, procede de la

---

(1) Alude al movimiento de ponerse en pie, característico del éxtasis.

iluminación divina y no de su propia alma, y así, ya no es él responsable de tal movimiento. Eso no quita, sin embargo, para que esté obligado, tan pronto como vuelva en sí, a sentarse inmediatamente, pues si no lo hace y continúa en la misma actitud, será un hipócrita. Y todo lo que de su persona se le desprenda (1) en el estado de éxtasis, no debe ni recogerlo ni rechazarlo, sino dejarlo a la voluntad de su maestro. Este, por su parte, no debe devolvérselo al novicio, ni permitir tampoco que los presentes se apoderen del hábito de aquel novicio para atraerse así las bendiciones del cielo, pues en ello habría grave peligro de daño espiritual para el novicio. Antes bien, debe entregar el hábito al cantor, y luego reprender al novicio por aquel movimiento, a pesar de que lo realizó en la inconsciencia del éxtasis, pues esa reprensión le será útil para fortalecer en su alma la presencia de Dios y las santas aspiraciones y así su disposición espiritual irá subiendo de grado y serán más sublimes las iluminaciones que de Dios reciba.

Es también necesario que el novicio crea que su maestro está siempre dentro de la ley de Dios y que de su Señor toma la dirección de sus actos. No debe, por lo tanto, el novicio pesar con su propia balanza los estados de alma de su maestro, pues a las veces el maestro hará cosas que en la apariencia serán vituperables, pero que en la realidad esotérica son laudables y que es preciso admitir como tales. ¡Cuántas veces un hombre tomó una copa de vino en su mano y se la llevó a la boca, y Dios le cambió el vino en miel, mientras que quien lo miraba creía que aquel hombre era un bebedor de vino, a pesar de que era miel lo que bebía! Como este caso hay muchos **[96]**. Nosotros hemos visto a uno que revestía su propio espíritu con un cuerpo de la forma misma que su cuerpo personal y lo hacía realizar determinados actos, y al ver los que estaban presentes que realizaba aquel acto, decían: "Hemos visto a fulano hacer tal y cual cosa", mientras él realmente estaba muy lejos de realizar tal acto. Esta era la manera de ser de Abuabdala de Mosul, conocido por el apodo de *Cadib Albán* (2), y

(1) Alude a sus prendas de vestir.
(2) Cfr. *supra*, parte primera, III, págs. 85, 86.

también hemos presenciado eso mismo repetidas veces con otras personas. Los misterios de Dios son inmensos y su profundidad es impenetrable. Esto no quita, sin embargo, para que si el juez impone la pena jurídica correspondiente a la persona que en apariencia realiza esos actos, no incurrirá por ello en falta ni se le deberá exigir responsabilidad alguna a los ojos de Dios. Lo que hay es que, en la mayoría de los casos, los que obran así tienen un tal dominio espiritual sobre la gente, que tales actos no llegan jamás a acarrearles ese daño. Esto es lo ordinario. Pero aun así, tales actos no proceden jamás, sino de místicos cuyo estado de perfección espiritual es endeble, pues el místico perfecto obra siempre, en su trato con la gente, conforme a las normas habituales y corrientes, sin permitirse hacer cosa alguna que ni en apariencia sea vituperable, por contraria a la ley religiosa y a la costumbre ordinaria. Hay también, entre los hombres de Dios, algunos a quienes Dios mismo les revela las acciones, así buenas como malas, que El tiene decretado que han de realizar en todo el resto de sus vidas, y ellos se lanzan por eso a realizarlas con la tranquilidad que da la certeza. Y si no fuera porque es corto el tiempo de que dispongo ahora, trataría por extenso de este grado de perfección, a fin de que el vulgo se percate de la alta dignidad de los amigos de Dios, cuando llegan a esta morada, y de los misterios en ella latentes, que por eso mismo los ignoran los ulemas que sólo entienden de fórmulas jurídicas. El vulgo iletrado posee en esta materia criterios que los mismos ulemas formulistas ignoran. Por eso se dice que es preciso aceptar por buenos los estados de los místicos, como lo hemos referido en el caso del que bebía vino que era miel. ¿Cómo, en efecto, aplicar aquí el criterio de la letra de la ley?

Es también obligación del novicio que, cuando su maestro le envíe a hacer una cosa, marche inmediatamente a hacerla, sin detenerse a pensarla ni a interpretarla y sin desviarse de su camino por obstáculo alguno. Y esto, hasta tal extremo, que cierto maestro le dijo a uno de sus novicios: "¿Qué te parece? Si tu maestro te enviase a hacer algo y tú pasases en tu camino cerca de una mezquita al tiempo de la oración ritual, ¿qué harías?" Y el novicio le respondió: "Mar-

charía a cumplir el encargo del maestro y no haría la oración hasta que regresase." Y el maestro le dijo: "Harías bien." De este hecho hay testimonios fidedignos en que los *sufíes* se apoyan para tenerlo por cierto.

También es condición esencial del novicio que tenga siempre despierta y diligente su actividad, sin echarse en brazos de la negligencia y la pereza. Que no se arrastre, v. gr., sobre su asiento por el suelo, cuando esté sentado y no pueda coger un objeto con la mano, por tenerlo tan distante, que esté fuera de su alcance, si no pierde el equilibrio **[97]** de su asiento. Eso es pereza. Debe, por el contrario, levantarse y coger el objeto, una vez de pie. Igualmente, si le dicen: "Anda y vete a casa de fulano o al mercado y compra esto o lo otro", y él responde: "Veré antes si por acaso hay algún otro recado que hacer, a fin de que mi salida sea una tan sólo", o bien "Aguarda hasta que tenga que salir a la oración o a otra cosa, y entonces, de camino, haré ese recado...", todo eso es pereza, a mi juicio, y negligencia. El que así obra es un *politeísta,* incapaz de sentir el aroma de la unicidad de Dios, mientras persista en tal manera de ser. Las verdades esotéricas de la vida espiritual dan de sí, en efecto, este resultado: que no logra la intuición de la unicidad de Dios, más que aquel cuyos movimientos se reducen todos a uno solo, por estar orientados hacia un solo objeto. De aquí que si el novicio del ejemplo citado sale de su celda para la oración y, a la vez, para comprar o para vender una cosa, no puede gustar en modo alguno el aroma de la unicidad de Dios.

También es condición esencial del novicio, que cumpla fielmente las obligaciones que le imponga el maestro, tanto si son fáciles como si son duras de cumplir. El camino de Dios es un combate y está lleno de contrariedades; no es un camino cómodo. Ni debe el novicio poner condición alguna a su maestro, pues tampoco el cadáver se las puede imponer al que lo lava; y quien se ha desprendido de su propia voluntad, en nada se diferencia del cadáver.

Tampoco debe el novicio exigir de nadie que le haga lo que él por sí mismo pueda hacer, o que le entregue lo que él por sí mismo

puede tomar. Antes bien, evite todo encargo a los demás en lo posible.

No realice movimiento alguno sin examinar previamente lo que en él haya de agradable a Dios y de grato a su amor propio, y suprima de su acción todo estímulo de amor propio, rectificando la intención y cumpliendo los requisitos de la cortesía que van implícitos en el sentimiento de la presencia de Dios. Mientras el novicio deje que las gentes le pidan su bendición y le miren con ojos de veneración y respeto, tenga por evidente y seguro que no se salvará. Por eso, la más dura imprecación que a juicio nuestro puede lanzarse contra uno es el decirle: "¡Hágate gustar Dios el sabor del amor propio!", pues el que saborea el gusto del amor propio, no es de esperar que se salve jamás; es decir, el que se deleita cuando las gentes lo miran con ojos de veneración y bendición. Guárdate, pues, de eso.

Debe también el novicio tener por indiscutible que su maestro conoce a Dios y tiene de El la misión de amonestar a sus criaturas. No es necesario, sin embargo, que crea en la impecabilidad de su maestro en todos sus estados de conciencia, porque ¿cómo ha de estar obligado a creer eso, cuando oye a Dios mismo que dice *(Alcorán,* XX, 119): "Pecó Adán contra su Señor"? Preguntáronle a uno de los grandes maestros *sufíes* si podía pecar el místico contemplativo, y contestó *(Alcorán,* XXXIII, 38): "El decreto de Dios está preestablecido." Un discípulo que andaba en compañía de su maestro lo vió cierto día cometer adulterio con una mujer; pero no por eso cambió [98] su conducta de sumisión al maestro, ni introdujo alteración alguna en la normal obediencia a sus prescripciones, ni dió muestras exteriores de que su veneración hacia él hubiera sufrido menoscabo. El maestro sabía que le había visto pecar, y un día le dijo: "¡Oh hijito mío! Sé que me viste cuando pequé con aquella mujer, y yo esperaba que por eso huirías de mí." A lo cual respondióle el discípulo: "¡Oh, señor mío! El hombre está expuesto al curso de los decretos de Dios sobre él. Pero yo, desde el momento que entré a tu servicio, no te he servido porque fueses impecable, sino que tan sólo te he servido porque eras conocedor del camino de Dios y de los medios de recorrer ese camino, que es lo que yo busco. El que tú hayas faltado a algunos de tus de-

beres para con Dios no destruye nada de aquello. Por eso, lo que te ha sucedido, ¡oh señor mío!, no exige en modo alguno que yo huya de ti y te aborrezca. Esto es lo que yo creo." Y le dijo el maestro: "Acertaste y atinaste. Así, así es. De otra manera, no y no." Y después de aquello, el discípulo no se desvió de esa norma y así llegó a los más consoladores y hermosos estados místicos y a las más altas moradas de perfección.

Es también condición del novicio que, cuando entre por vez primera en la casa del maestro, la considere como si fuese su propia sepultura, sin que se le ocurra jamás la idea de salir de ella, a no ser después que haya muerto.

Todo novicio que vea en su maestro alguna imperfección y que, sin embargo, se instale en su casa para tomarlo por maestro, es un hipócrita a quien Dios pedirá estrecha cuenta.

Todo novicio que se lava el hábito, sin estar manchado con inmundicia ritual, sino tan sólo por motivo de amor propio, o que se da antimonio en los ojos para embellecerlos, o que se peina el cabello, o que gusta de adornarse exteriormente sin necesidad o sin que se lo mande su maestro, está enfermo moralmente.

Es también condición del novicio que sea vigilante y fiel, pues está en un camino en el que no logran los dones celestiales más que los que son fieles.

Sea fiel en guardar los secretos que se le encomienden, sin revelarlos a nadie, a no ser que se lo mande el mismo que se lo comunicó. Cuéntase que un maestro tenía un discípulo que pretendía ser fiel, aunque el maestro sabía que era lo contrario. El discípulo contradecía en esto a su maestro, pretendiendo, para demostrarle su fidelidad, que le comunicase alguno de los secretos misterios de Dios. Cogió el maestro, cierto día, a uno de los condiscípulos de aquel novicio y lo ocultó en una habitación. Tomó luego un carnero y lo degolló y lo metió en un saco. Entró entonces aquel discípulo que presumía de fiel, y al ver al maestro teñido en sangre y ante él el saco y el cuchillo, exclamó: "¡Oh, señor mío!, ¿qué has hecho?" El maestro le respondió: "Pues que fulano me ha ofendido y lo he matado", refiriéndose al discípulo

que había ocultado en la habitación y queriendo significar con la frase "lo he matado" que había mortificado sus pasiones; de modo que en realidad no mintió el maestro, aunque el discípulo creyó que el otro estaba metido en el saco. Díjole **[99]** entonces el maestro: "Esto es un secreto. Guárdamelo, pues, y vente conmigo a enterrar este degollado que está en este saco." Y entre los dos lo enterraron en la casa. Dedicóse desde entonces el maestro a molestar continuamente a aquel discípulo presuntuoso, haciendo todo lo posible para que se marchara. Vino entretanto el padre del discípulo secuestrado a preguntar por su hijo al maestro, el cual le dijo que allí estaba, en su casa; y el hombre se marchó. Cuando ya las molestias del maestro al discípulo presuntuoso se le hicieron a éste insoportables por su número, se fué a casa del padre del novicio secuestrado y le refirió que el maestro le había dado muerte y lo había enterrado con su ayuda. Elevó después la denuncia del hecho al sultán, el cual vaciló sin osar decidir sobre aquel asunto, porque conocía bien la respetabilidad del maestro, y así, avisó para que vinieran el cadí y los alfaquíes. El discípulo se desató ante ellos en injurias contra el maestro, aduciendo sus pruebas testificales, hasta presentar el saco; pero entonces vieron palpablemente que lo que había dentro era el carnero, y, sacado después de su encierro el discípulo secuestrado, quedó confuso y lleno de vergüenza el presuntuoso novicio, que se arrepintió de lo que había hecho, cuando ya el arrepentimiento de nada le servía.

Es también condición del novicio que no guarde en su alma afecto alguno para nadie más que para su maestro, pues no encontrará apoyo en nadie más que en él.

En suma, la regla en que se cifran todas las condiciones del novicio, es ésta: que no se mueva ni se esté quieto, si no es por orden de su maestro. Este es el compendio de su negocio.

ARTICULO 3.º DE LO QUE DEBEN PRACTICAR LOS QUE SIGUEN EL CAMINO DE DIOS Y DE LA REGLA QUE DEBEN OBSERVAR

Sabed que el camino de Dios debe estar apartado y exento de toda disputa, discusión y controversia que revele apasionamiento. En él no cabe que nadie se excuse ni que a nadie se le trate con benevolencia, cuando cometa alguna falta. Sólo cabe entonces una cosa: salir del camino. Castígase entre ellos el simple olvido o negligencia del deber y no se perdonan las faltas que la ley religiosa prohibe sin excusa. En cambio, se tratan con indulgencia las faltas que afectan exclusivamente a los derechos particulares de los hermanos entre sí.

Es condición esencial de los que siguen este método de vida, que otorguen espontáneamente a todo el mundo lo que la equidad reclama, y que en cambio no reclamen de nadie lo que en justicia les corresponde a ellos; que acepten las excusas que les den los extraños, y que, en cambio, ellos no se excusen jamás; que protejan a los otros, sin pedirles a cambio protección; que traten a las gentes con misericordia y caridad.

Por lo que toca a las relaciones entre ellos, aconséjense unos a otros, préstense mutuo apoyo y repréndanse; que ninguno permita a su compañero cosas que la regla prohiba, a no ser **[100]** que se trate de un superior, pues en tal caso es preciso aceptar como bueno lo que haga, ya que ahora hablamos sólo de las relaciones entre los iguales; que no haya entre la comunidad odios, enemistades ni envidias por causa de los dones divinos, pues en este género de vida no debe haber quien diga "mío" ni "para mí", ni "cosa mía, sandalia mía, hábito mío", ya que todos son iguales en lo que toca a la propiedad de las cosas que Dios les envía, sin que el uno tenga la propiedad con exclusión de su compañero.

Exige también su regla que abandonen la compañía, trato y hermandad de las mujeres. Deben asimismo evitar la compañía y conversación de los jóvenes. Tampoco deben practicar el ejercicio del canto

religioso, que en estos tiempos se usa, acompañados del *testigo* (1), pues tal práctica no fué jamás propia de los *sufíes*, habiendo sido introducida recientemente por gentes libertinas, que vienen del mundo a la vida religiosa con vocación aparente tan sólo, sin que real y verdaderamente la tengan, pues entran sólo atraídos por las riquezas de las fundaciones piadosas, hechas en favor de los que siguen el camino de Dios, es decir, los claustros y las rápitas, ya que ellos en realidad son hombres corrompidos, perezosos e incapaces para todo, sin religión, sin aspiraciones santas y sin virilidad; se revisten exteriormente con las apariencias de grandes ascetas, singularmente la apostura mansa y tranquila y los hábitos cortos, y con estas apariencias y tras la toma del hábito entran en el claustro, movidos únicamente del deseo de gozar de los bienes lícitos e ilícitos que en el claustro encuentran; practican allí el canto religioso como ejercicio de devoción y piedad, aunque ellos son realmente de quienes toman la religión a broma y por juego, y se sirven de los jóvenes imberbes para sus perversos propósitos y maldades. Al musulmán no le conviene en estos tiempos tratar con tales gentes ni con maestro alguno espiritual que enseñe la práctica del canto religioso o que ni siquiera hable de él, por más que sea maestro sincero en sus estados místicos, pues esto último le afecta a él exclusivamente, y como el tiempo en que vivimos está corrompido, lo que conviene a todo fiel creyente es seguir en estas materias discutibles la opinión más segura, pues si admite de primera intención la licitud del canto religioso, es seguro que será porque halaga su concupiscencia, ya que tal ejercicio no fué practicado corrientemente por los verdaderos amigos íntimos de Dios y los grandes doc-

(1) A juzgar por el contexto subsiguiente, parece aludir a la costumbre introducida entre algunos *sufíes* que practicaban el ejercicio espiritual del canto religioso, ayudándose, para facilitar la contemplación mística y caer en el éxtasis, de la presencia de un joven imberbe, cuya belleza física pretendían servirles de sugestión para pensar en Dios. Supongo que a ese joven lo denomina aquí Abenarabi con el epíteto de "el testigo" *(xáhid)*, aunque de tal tecnicismo falten, que yo sepa, datos que comprueben su sentido en las obras *sufíes* que he podido consultar. Cfr. Massignon, *La passion d'Al-Hallâj*, 174, 780, 796.

tores del islam. Tanto es así, que Abuyezid el mayor (1) decía en uno de sus coloquios con Dios, a propósito de los que practican ese ejercicio del canto religioso: "Ellos son mendaces, y yo no te he buscado, Señor, por eso." Como se ve, pues, se avergonzaba de practicarlo. Otro doctor decía: "Me hago la cuenta de que del canto religioso saldré empatado, es decir, que saldré sin perder ni ganar." (2). Y asimismo resulta del examen de todas las alusiones esotéricas de los *sufíes* todos, desde el primero al último, pertinentes al canto religioso, es decir, que su ejercicio no sirve en realidad más que para satisfacer el apetito sensitivo, aunque sea, desde el punto de vista legal, un acto perfectamente lícito; pero los hombres de Dios, inspirándose siempre en su santo temor, se abstienen de él, porque todos sus actos procuran que sean o el cumplimiento de un precepto legal o una obra de virtud supererogatoria.

Por lo que toca al empleo del *testigo,* o sea, del joven imberbe, es el más grave **[101]** de los escollos y la más inmoral de las maldades. El doctor Abulcásim el Coxairí dice a este propósito, en un artículo de su *Risala,* de los dedicados a consejos para los novicios, lo siguiente (3): "Uno de los peligros más difíciles de evitar, en este método de vida religiosa, es la compañía de los jóvenes. Aquel a quien Dios someta a esta prueba, todos los maestros de espíritu coinciden en afirmar que está ya abandonado de Dios y entregado a su propio extra-

---

(1) Se refiere a Abuyezid Tayfur el Bistami († 874 de J. C.), llamado el mayor para distinguirlo de Tayfur Bistamí, llamado el menor, y que vivió después de aquél. Sobre su vida, obras y doctrina mística, véase a Massignon, *Essai,* 243-256.

(2) El doctor aludido es Ahmed b. Mohámed el Rudbarí. Cfr. Nicholson, *Kitáb al-Lumaᶜ,* 272, l.ª 11.

(3) Esta *Risala* o tratado de *sufismo* es el manual clásico entre los místicos ortodoxos del islam. Su autor, el Coxairí, murió el año 1074 de J. C., en la ciudad de Nisapur. Se titula "Carta a la comunidad de los *sufíes* en tierras del islam". La escribió el año 1046 de J. C. Además de la edición del texto árabe, existe una traducción alemana de R. Hartmann, titulada *Das Sûfîtum nach al-Kushairî.* El problema del canto religioso se trata en la pág. 178 del texto árabe. El pasaje citado aquí por Abenarabi corresponde a la pág. 217 (edic. Cairo, 1318 hég.).

vío, y, lo que es más todavía, despreocupado de su propia alma, aunque Dios le hubiese otorgado miles de miles de carismas y hubiera sido elevado al rango de los mártires. Y la razón de ello está en lo que dijo el Profeta: "¿Acaso no se ha preocupado su corazón de una cosa criada?" Y lo más grave de todo es que esa maldad se la considera cosa leve y despreciable. Que es lo mismo que dice Dios *(Alcorán,* XXIV, 14): "Ellos lo consideran leve, cuando a los ojos de Dios es enorme." El Wasití (1) decía a este propósito que, cuando Dios quiere abandonar a uno de sus siervos, lo entrega a esos hombres sucios y asquerosos. Y yo oí a Abuabdala el *sufí* referir estas palabras de Fath el de Mosul: "Treinta maestros de espíritu he tenido, todos los cuales eran considerados como *abdales* (2), y todos ellos me hicieron, al abandonarlos, esta misma recomendación: "Teme el trato de los jóvenes." Sigue luego diciendo el Coxairí: "Y aquellos que en esta materia tratan de excusar su maldad insinuando que es una prueba a que Dios somete a las almas, la cual nada tiene de malo, o trayendo a colación las tentaciones que experimentan los que se sirven del *testigo* y los casos ejemplares que se cuentan de algunos maestros de espíritu, sería mejor que corriesen el velo sobre sus villanías y vicios, pues eso es muy parecido al politeísmo y muy próximo a la infidelidad. Guárdese, pues, el novicio de conversar y tratar con los jóvenes, pues su trato, aunque sea breve, abre la puerta del abandono de Dios e inicia su alejamiento. ¡Líbrenos Dios del decreto malo!" Hasta aquí el texto del Coxairí.

Por lo que toca a los requisitos que deben observar en la práctica del canto religioso, uno de ellos es que no permitan esté presente quien no siga su misma regla de vida o que, aunque la siga, sea de aquellos

(1) Abubéquer el Wasiti, escritor *sufí* oriental, que murió el año 953 de J. C.

(2) En el tecnicismo esotérico de los místicos musulmanes se llaman así los hombres devotos y santos por cuya mediación libra Dios al mundo, en cada época, de los castigos temporales a que por sus pecados se hace acreedor. Son, pues, los que desagravian la ira de Dios con sus virtudes y oraciones. Etimológicamente la palabra signica "los sustitutos". Cfr. Asín, *Abenmasarra,* op. cit., 141-142, nota 3, y *Risalat al-cods,* § 17, nota 1.

que no admiten el canto religioso, pues si está presente, les cohibirá el saber que disiente de ellos porque es de espiritualidad más intensa que la suya. Al alma, en efecto, no le repugna el canto religioso, el cual por su misma naturaleza física lo reclama; pero esto es, si el alma no ve palpablemente otro estado espiritual de más alta perfección que el producido por el canto, pues tal estado, por su mayor sublimidad, ejercerá su predominio e imperio sobre las almas de los oyentes. Es, por tanto, indispensable que los oyentes todos sientan unánimes, como si tuviesen un solo y el mismo corazón. Si fuese posible que el cantor perteneciera a la misma comunidad de los oyentes o **[102]** que, por lo menos, fuese de aquellos que simpatizan con los *sufíes*, sería bueno. Si el cantor, por el contrario, es del vulgo profano, deberán colmarlo generosamente de regalos, procurarle los medios para que viva cómodamente y tratarlo con gran afabilidad, a fin de captarse sus simpatías para con la comunidad y el grupo, pues las almas espontáneamente se inclinan al amor de quien les hace favores.

No deben pedirle al cantor ninguna canción determinada, sino que, cuando en medio de la sesión de canto les parezca notar en el cantor fastidio o negligencia, háganle callar para que descanse y ocúpense ellos entretanto en sus propias almas y en el placer espiritual que les embarga; si en la comunidad hubiera alguien que pudiese sustituirle en el canto, bien; pero si no, pónganse a practicar el ejercicio del rezo de jaculatorias a una sola voz y con un mismo tono y ritmo, pues este ejercicio devoto es, a juicio de los maestros, mucho mejor que el canto del cantor y de más altos y excelentes frutos espirituales, para quien tenga corazón capaz de contemplar, cuando oye lo que Dios le dice.

Cuando el cantor se ponga a cantar y comiencen a experimentar los oyentes las emociones místicas y de sus almas se apodere la intensa impresión del éxtasis que busca el encuentro de Dios y se conmuevan los cuerpos por efecto de la pasión amorosa con que su espiritualidad ansía llegar al sublime *pleroma* (1) y a lo que por encima

---

(1) El *pleroma* (en árabe الملاء), es el mundo de los espíritus, es decir, el cielo.

de él existe (1), en la medida que lo permita la energía espiritual y el grado de perfección de cada cual, entonces el que haya caído en el éxtasis debe, al salir de él, examinar cuál haya sido la causa de su emoción extática. Si la causa fué una idea sugerida a su espíritu por las palabras del cantor, y de la fuerza de la emoción se le cayó alguna prenda del hábito, ésta le corresponde exclusivamente al cantor, pues el botín del muerto pertenece al matador; pero si el cantor es afecto a la comunidad, entonces ésta debe tomar el hábito para sí, aunque dejando que el cantor escoja antes lo que le plazca sin regatearle cosa alguna, pues los *sufíes* deben ser generosos y liberales; y una vez que hayan contentado al cantor, distribúyanse entre toda la comunidad el hábito, a fin de atraerse con él las bendiciones del cielo. Si la causa de la emoción extática no lo fueren las palabras del cantor, entonces el hábito es de la comunidad, pero siempre en el supuesto de que el sujeto sea sincero y no mendaz en su pretensión extática, de manera que la comunidad no pueda sospechar que la caída de la prenda fué simulada. Si el sujeto de la emoción extática es el maestro de la comunidad y se le cae alguna prenda, a él mismo le toca decidir, y no a la comunidad, acerca del destino que deba darse a su propio hábito; pero el maestro debe distribuirlo entre todos, pues si lo toma para sí solo, sin distribuirlo entre ellos ni permitirles tampoco que decidan qué deba hacerse con él, no será verdadero prior, ni siquiera será tampoco digno de que se le tenga por simple miembro de la comunidad, la cual, por lo tanto, tiene ya derecho a abandonarlo y ninguno de los novicios deberá seguir su dirección ni imitar su conducta, pues el tomar el hábito para sí tuvo que obedecer a una de dos causas **[103]**: o bien a avaricia, o bien al deseo de ocultar alguna falta en el cumplimiento de las reglas, que pudiera hacerle perder algo de su prestigio a los ojos de la comunidad, y cualquiera que fuese la causa, ya el novicio no habría de sacar provecho de seguir a tal maestro, pues si lo hizo por avaricia, sería lo peor de todo lo malo: un *sufí* avaro; y si lo hizo por ocultar algo, será porque adolece de alguna enfermedad

(1) Alude a Dios.

moral que no quiere espontáneamente dar a conocer a los demás, y el novicio no saca provecho del maestro por lo que éste le dice, sino únicamente por lo que le ve practicar, así en lo tocante al cumplimiento de la regla, como en lo que se refiere a sus hábitos morales. Ya lo dice Dios *(Alcorán,* XXXIII, 21): "Tenéis en vuestro Profeta un buen ejemplo." Y asimismo lo dijo el Profeta: "Orad tal y como me veis que oro yo." No dijo: "Orad tal y como yo os he dicho que oréis." Los hechos pesan más que las palabras en el ánimo del que sigue y trata de imitar a otro, pues como vulgarmente se dice:

> "Si en la balanza pesas las palabras con los hechos,
> caerán los hechos y subirán las palabras."

Cuando uno cualquiera de los que están practicando el ejercicio del canto religioso se levanta dominado por la emoción extática, toda la comunidad debe también levantarse con él. No deberá, sin embargo, levantarse la comunidad, si el que se levanta lo hace conservando todavía algo de sensibilidad y conciencia en su espíritu, pues a este tal le es ilícito levantarse en esas condiciones, y si lo hace, peca y es un hipócrita, pues simula o aparenta poseer las dotes de los sinceros amigos de Dios, careciendo de ellas en realidad. Se exceptúa el caso de que lo haga para provocar en su propia alma el éxtasis, pero dándolo así a entender a la comunidad y confesando que, si se levanta, es para buscar de ese modo la emoción extática. Entonces, la comunidad puede, si quiere, levantarse con él, porque es regla habitual de los *sufíes* la mutua ayuda y la conformidad entre los compañeros, y, además, porque quien tal hace es sincero y veraz en lo que pretende lograr. Sin embargo, lo mejor, en ese caso y en general respecto de todo el que se pone erecto durante el canto religioso, es que nadie lo haga sino dominado por la violencia inconsciente de la emoción.

En manera alguna debe venderse el hábito del éxtatico, pues eso implicaría desdoro y menosprecio del estado religioso, porque cuando la prenda entra en la subasta, se ensucia al pasar de mano en mano, y así a los ojos de los cantores como a juicio de los profanos si lo oyen, queda envilecido con ello el camino de Dios.

No tienen derecho tampoco de disponer nunca del hábito de un extático que no sea de los que siguen su propia regla, ni del hábito de aquellos religiosos que no gustan de tal práctica, como sucede con los simples devotos y ascetas, cuando éstos asisten con los *sufíes* en común al ejercicio del canto religioso. Si disponen, pues, a su arbitrio de una prenda de cualquiera de estos sujetos, se desvían del camino de Dios y pasan a ser de aquellos que devoran los bienes **[104]** del prójimo sin derecho alguno, pues si permitimos anteriormente que eso lo hagan entre ellos mismos, es tan sólo porque con tal práctica están todos conformes y ha venido a ser ya hasta práctica ritual, por común consentimiento que a todos place y de que todos gustan. Tan es así, que cuando a uno le devuelven el hábito, se altera y disgusta de volverlo a tener y hasta acaba por desposeerse de él.

Es condición imprescindible de los *sufíes* dotados de espíritu extático, es decir, de aquellos que llegaron ya a la meta de los místicos perfectos, que no permitan asistir en su compañía a las sesiones de canto religioso o de recitación de jaculatorias a ninguna persona de las que niegan o abominan del método *sufí*. Ni siquiera debe haber allí cosa alguna perteneciente a tales sujetos, sea una sandalia o un vestido o un jarro, etc., ni poco ni mucho, pues eso los privaría de las luces celestiales y perturbaría sus estados místicos. En uno de estos casos dijo Abuyezid el mayor: "Yo encuentro en mí una angustiosa desolación. Buscad a ver cuál sea la causa." Y registraron el cuarto y encontraron que una de las sandalias de los asistentes, discípulos de Abuyezid, no era suya, sino que era de otra persona extraña, con quien equivocadamente se la habían cambiado en la mezquita. Preguntaron entonces por el dueño de la sandalia, hasta que lo encontraron, y he aquí que era uno de los que contradicen y niegan la vida mística.

Es también condición inexcusable del que está en un determinado grado místico, que se ocupe tan sólo en lo que el estado presente de su espíritu reclama, dentro de aquel grado, pues se perturbará la pureza y serenidad del alma, propia del estado presente en que se halla, si algún elemento, extraño a ese grado de perfección y propio de otro grado distinto, se introduce subrepticiamente. Así le acaeció a un gran

místico, cuyo estado era el de la absoluta desnudez del alma, el cual, experimentando una noche cierta turbación y espiritual desolación, dijo a sus discípulos: "Buscad a ver cuál sea la causa de esta turbación de mi estado." Y encontraron en el suelo un pámpano de vid. El maestro exclamó: "Nuestra habitación se ha convertido en una tienda de verduleros." Y cesó con ello su turbación. Asimismo le ocurrió a otro, cuyo estado era el de la austeridad escrupulosa, el cual afirmó que la lámpara perturbaba su estado; y buscando sus discípulos cuál pudiese ser la causa, dijo uno de ellos: "Hemos pedido prestado un vaso de vidrio, para llenarlo, una vez, de aceite y dos veces lo hemos encendido." Es, por lo tanto, indispensable la limpidez absoluta de alma en cada estado místico.

Otra condición de los *sufíes* es la de no hacer promesas; pero si alguien faltando a esta prescripción promete algo, debe cumplir lo prometido y pedir a Dios perdón de su falta. Deben asimismo ser veraces en lo que cuenten, singularmente cuando cuenten *hadices* o tradiciones del Enviado de Dios. Ni deben tampoco discutir con los que les cuenten algo, evitando siempre pensar mal de la veracidad del que les cuenta, tanto si se trata de un *hadiz* del Profeta, como de un relato atribuído a cualquier otra persona... **[105]**. La austeridad escrupulosa en el hablar es, por lo tanto, obligatoria para los *sufíes* y para todo muslim, lo mismo que en el mirar y en el comer y en todo lo demás.

Es también condición inexcusable el evitar toda hipocresía y poner todo empeño en la guarda de los preceptos de la ley divina, así los leves como los graves, siempre que se conozcan, y si no se conocen, hay obligación de consultar, en cada caso de conciencia, qué deba hacerse según la ley, pues cuando el hombre falta a sus deberes religiosos, es natural que se vea también defraudado en su aspiración a penetrar los divinos misterios, ya que Dios no los otorga, sino a los que le sirven con toda fidelidad. Deben también escoger como lo mejor para sí mismos aquello que Dios en su Libro o por boca de su Profeta declara ser preferible para ellos, pues quien obra de otro modo, es que prefiere sus propias pasiones antes que su religión. Tampoco de-

ben inclinarse a las soluciones que la ley permite por ser meramente lícitas, pues esto es perder el tiempo. Y así, el que al entrar en este camino de Dios estuviese casado, no repudie a su mujer, y si fuese célibe, no se case, hasta que no haya llegado a la perfección, y entonces, que haga lo que su Señor le inspire.

Es también condición del que todavía anda por este camino, sin haber llegado a la perfección, que no tome cosa alguna que le den, aunque sea dentro de los límites de la austeridad más delicada y aunque la tome para darla a otros, pues sería para él un velo que le impediría percibir las luces de lo alto. En cambio, el perfecto es ya libre para tomar y retener, si así le place, o para dar, si así lo quiere, puesto que obrará en cada caso conforme a lo que Dios le inspire, y la inspiración de Dios es para el perfecto exactamente lo mismo que la dirección del maestro es para el discípulo; de modo que, así como no cabe contradecir al discípulo cuando obra conforme a los preceptos del Profeta, así tampoco cabe contradecir al maestro cuando obra conforme a lo que Dios le inspira, si es maestro de verdad, como tampoco cabe contradecir al Profeta en ninguno de sus actos, puesto que siempre obró tomando de Dios la dirección. El maestro es, pues, como el Profeta...

Es condición de los que siguen este camino el dejar de contradecir a los demás, a no ser que el contradictor sea un superior, pues en este caso no es contradicción, sino educación del inferior. El inferior, en cambio, cuando niega o contradice, es por falta de experiencia o gusto espiritual y, por lo tanto, debe callarse y no negar aquello que no entiende. Si, pues, niega, rompe el voto de su regla, ya que uno de los preceptos fundamentales de ella es la sinceridad, es decir, que ninguno habla más que de lo que por experiencia palmaria conoce; por consiguiente, cuando uno oye decir a su hermano algo que él no es **[106]** capaz de entender, tenga inmediatamente por sabido que el grado de intuición de su hermano es más alto y que él ocupa otro inferior; solicite, pues, de él con humilde afabilidad que se lo explique, si cabe explicación, aunque lo mejor será que enderece y levante su corazón a Dios, a fin de que le otorgue la gracia que ha otorgado a su

compañero, o bien que se haga discípulo y fámulo suyo para aprovecharse de sus enseñanzas. Esta es condición esencial del camino de Dios.

Los novicios, al visitar al maestro, deben entrar a él con el corazón vacío de toda idea propia y dispuestos a aceptar cuanto el maestro les comunique, hasta que salgan de su presencia, sin que se pueda concebir siquiera que le contradigan jamás. Si por acaso les sobreviniese la idea de no admitir algo de lo que les diga, repréndanse interiormente a sí mismos diciendo: "A este grado no ha llegado aún mi alma." Pero jamás atribuyan aquello a error del maestro, pues quien tal hiciere, no anda recto por el camino de Dios.

No deben entrar los novicios a presencia del maestro ni sentarse ante él, sin estar purificados previamente con la doble purificación, externa o ritual y mística o interior, es decir, como musulmanes, cumplidores fieles de la ley islámica, y como sumisos discípulos del maestro. Nuestro señor Abumedín (1) acostumbraba a decir, a este propósito: "Al comienzo de mi profesión, jamás entraba yo a presencia del maestro, sin haberme antes lavado y limpiado mi hábito y mis miembros y todo cuanto llevaba sobre mí, y sin haber purgado también mi corazón de todos mis pensamientos e intuiciones. Entonces entraba. Si después de eso me admitía y acogía, en ello encontraba mi felicidad; y si me rechazaba y me abandonaba, mía era la culpa y la desgracia."

ARTICULO 4.º DE SUS TRATOS CON DIOS, DE SUS CUALIDADES Y DE SUS MANERAS DE VIVIR

Una de las reglas de su trato con Dios (y son pocos en verdad los que la practican) consiste en que el hombre tenga la convicción de que Dios en todo momento dirige sus miradas a los corazones de sus siervos, y con ellas les otorga todas cuantas gracias y dones de iluminación le place. Y así, cuando Dios abandona a una persona durante algún tiempo o aparta de ella sus miradas, aunque sólo sea un instante

(1) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 60.

mientras esa persona está en coloquio con Dios, y vuelve luego a visitarlo, prepárase para recibirlo con temor reverencial y respeto, por si acaso le dirige otra vez alguna de aquellas miradas que le dirigió antes de abandonarle. Si así obra, habrá cumplido **[107]** lo que la buena cortesía exige en el trato con Dios, pues lo trata como la Majestad divina reclama. Pero este grado de perfección es raro de encontrar y son pocos los que lo gustan.

Cuando ven con sus propios ojos a un pecador en el acto mismo de pecar, no por eso creen que, después de consumar su pecado, haya de seguir obstinado pecando en lo futuro, sino que, antes bien, dicen: "Quizá se haya arrepentido de corazón o, si no, quizá sea de aquellos a quienes los pecados no les han de dañar en definitiva, por una particular providencia que con ellos tendrá el Creador, cuando lleguen al fin de su vida." No piensan, pues, mal de nadie, a no ser de aquel cuya maldad Dios mismo les revela que es cierta; y aun entonces, si alguien les niega eso que por revelación de Dios conocen ser verdad, no por ello se quejan. No hacen mal a nadie, ni le injurian o menosprecian. El que se considera a sí mismo en más que a su prójimo, sin conocer bien cuál es su propio rango espiritual y cuál es el de su prójimo..., es un necio a los ojos de Dios, está equivocado por completo y vacío de bondad, aunque de Dios haya recibido las gracias de iluminación que haya recibido, pues no es esa conducta propia de los *sufíes,* ya que el menospreciar al prójimo, por poseer el don de la ciencia, equivale esencialmente a menospreciarlo por Dios, y esto es la muerte de la santidad.

Una (1) de las cualidades de los *sufíes* es la disciplina ascética, o sea, la corrección y enmienda de los hábitos morales, la purgación del alma de todo hábito bajo y su revestimiento de todo hábito conforme a la ley religiosa...

Jamás llaman a su fámulo para que les haga lo que necesitan, y si el fámulo les hace algo que no casa bien con lo que ellos querían,

(1) Suprimo un breve pasaje (pág. 107, l.ª 11—l.ª 16), cuyo sentido no alcanzo, por estar plagado de erratas el texto, difícil de restablecer.

no por eso le reprenden ni le dicen palabra, salvo el caso de que el fámulo sea a la vez discípulo del maestro a quien sirve, pues entonces el maestro debe castigarle si contraviene sus órdenes. En cambio, entre los hermanos, en sus mutuas relaciones, no cabe la reprensión, como tampoco debe ser reprendido el novicio, cuando hace algo sin que preceda orden del maestro.

Y dígase lo mismo **[108]** en lo que toca al trato de los *sufíes* con las gentes del mundo: soportan los daños que les hacen, sin devolverles mal por mal..., antes al revés, les prestan su ayuda con obras de beneficencia: socorren al afligido, dirigen al extraviado, enseñan al ignorante, despiertan al negligente. No usan de cortina ni de portero: todo el que los busca, los encuentra; todo el que quiere llegar a ellos, lo consigue; de nadie se ocultan, ni jamás dicen, al que los necesita, que vuelva más tarde; a ningún mendigo despachan; confortan al débil, consuelan al triste, tranquilizan al tímido, dan de beber al sediento, sacian al hambriento, visten al desnudo y ayudan al siervo, sin omitir jamás ninguna obra buena ni osar cometer obra alguna mala.

Algunos de ellos llegan al extremo de tener su voluntad pendiente de todos los acontecimientos que ocurran, sin distinción, exceptuando de esta conformidad tan sólo los pecados, es decir, los actos que Dios prohibe, pues con ellos no están conformes. El que a este grado de perfección llega, todo cuanto el fámulo o las gentes le hacen, lo acepta y se conforma con ello, como si él mismo hubiese intentado o querido que se lo hicieran, pues su voluntad no quiere otra cosa que lo que Dios quiere que le ocurra por manos de sus siervos, y en lo que atañe a su propia alma, está ya aniquilado, por haberse desprendido del mundo de su alma, y el que no tiene alma, no tiene tampoco intención, y cuando la intención propia desaparece del corazón del siervo de Dios, desaparece también toda enfermedad moral, pues la causa de las enfermedades morales es la falta de adecuación con los propósitos o intenciones (1).

Otra de sus cualidades es la penitencia. A cada momento piden

(1) Cfr. *supra,* parte segunda, IX, pág. 209.

perdón a Dios, así cuando velan de pie, como cuando están sentados.

Otra cualidad es la privación de las cosas ilícitas y aun de aquellas cuya licitud es dudosa y de cuya ilicitud caben sospechas. En general huyen de todo aquello hacia lo cual el alma, el amor propio, siente inclinación concupiscente, es decir, desea buscarlo y se esfuerza por conseguirlo. En cambio, si la cosa se les viene a las manos sin esfuerzo de su parte y sin necesidad de pedir que se la den, entonces la toman y la comen, a no ser que el sujeto esté todavía en el grado del combate ascético...

Otra es el examen de conciencia, es decir, de todos los movimientos del alma, pensamientos y deseos, hecho con cierto orden determinado.

Otra es el pesar bien sus actos al comenzar a realizarlos.

Otra es **[109]** el combate ascético, que consiste en obligar al alma a soportar lo que al cuerpo repugna, es decir, el hambre, la sed y la desnudez. Es, pues, indispensable que el religioso sufra las cuatro muertes: la muerte blanca, que es el hambre; la muerte roja, que es la contradicción de las pasiones; la muerte negra, que es el sufrir con paciencia el daño físico o moral, y la muerte verde, que consiste en llevar el hábito remendado, echando en él pedazos sobre pedazos.

Otra cualidad es el expulsar del corazón el apego a las dos realidades, materiales y espirituales, del mundo, y preferir para sus hermanos, esto es, para el prójimo, cuanto se posea.

Otra es el poner en Dios el apoyo para todas las cosas, buscando tan sólo darle gusto en todo cuanto suceda, aun siendo cosas de las que el alma acostumbra a repugnar, sufriendo con paciencia los dolores físicos y obedeciendo dócil y sumisamente, sin repugnancia, cuanto se les ordena.

Otra es el ausentarse de la patria y hogar, el huir de las gentes, pero sin que esto nazca de que se piense mal de ellas, sino tan sólo porque el alma prefiere a Dios y para ello rompe los lazos y obstáculos del mundo.

Varias son las maneras de vivir de los *sufíes:* peregrinar por las

ciudades; vagar por los montes, por el fondo de los valles, por las orillas del mar; habitar asiduamente en los desiertos.

Otro género de vida es el consagrarse a satisfacer las necesidades espirituales de los fieles; pero esto, después de haberse vaciado ya el alma de sí misma, pues el que lo hace antes, se expone al peligro de buscar con ello el prestigio social y la honra mundana, porque los fieles se le acercarán, se situarán como criados a su puerta y seguirán apiñados tras su cabalgadura. El amor propio entonces le engañará, haciéndole creer que todo eso es virtud y diciéndole: "Eso no lo haces más que por Dios, pues de ello ningún provecho personal sacas." Mas si ese desgraciado supiera lo que le conviene, comenzaría por satisfacer antes las necesidades espirituales de su alma, desatando las ligaduras de sus propias pasiones y libertándose de la esclavitud de Satán. Pero no se da cuenta de ello...

Otra cualidad de los *sufíes* es la continencia, o sea, que el alma debe contentarse con lo que Dios le envía, sin apetecer más.

Otra es la gratitud para con Dios, tanto por la felicidad, como por la desgracia. Esta es la regla habitual entre ellos.

Otra costumbre de los *sufíes* es que no se rasuran la barba, ni se cortan el pelo ni las uñas, ni se despojan del hábito que regalan a otro, sin purificarse previamente, porque no quieren abandonar cosa alguna sin que, al abandonarla, estén purificados **[110]**..., y en esto se encierra un maravilloso misterio.

Otra cualidad característica es el empleo constante de la súplica a Dios, para cumplir así los deberes que de ellos reclama su propia condición de siervos. A Dios, pues, acuden en todas sus necesidades, y no a las criaturas, porque convencidos de que todas las cosas están en la mano de Dios, de nada les sirve el acudir a quienes no tienen, como Dios, la facultad de crear.

Cualidades de los *sufíes* son también la pobreza, el propio desprecio, la indigencia, la humildad, la sumisión y la humillación; pero todo ello por Dios, es decir, para poner así de manifiesto los nombres divinos que se oponen a esas cualidades, pues no conoce el misterio que aquellos nombres divinos encierran, sino el que se reviste de las cua-

lidades opuestas. En ello estriba el espíritu de la servidumbre. De ahí el temor que sienten, cuando se ven tentados de ofender a Dios. Otra cualidad es la esperanza, cuando la desesperación intenta adueñarse de sus almas.

Apartan sus ojos de todo espectáculo que la ley revelada no estima loable y se ocupan, en cambio, en el examen de sus propios defectos, cuidándose exclusivamente de la salud de sus almas, mientras hacen como que no ven los defectos ajenos, porque de sus prójimos nunca piensan mal.

Otra de sus cualidades es la de no acostumbrar sus lenguas a hablar más que bien, y esto, aun de cosas que son malas, a semejanza de Jesús que, al ver un cerdo, le dijo: "Vete en paz", y al preguntarle por qué le había dicho eso, respondió: "Es que me repugna acostumbrar a mi lengua a proferir palabras que no sean buenas." (1). Del mismo género es el ejemplo del Profeta (Mahoma), el cual, al pasar junto a un perro muerto y oír que sus compañeros decían: "¡Qué mal huele!", replicó: "¡Qué blancos son sus dientes!" (2).

Otra de sus cualidades es la modestia en el mirar y la compostura en el andar sin prisas. Ni siquiera de sus propios actos se dan cuenta, porque no ven en ellos otra cosa que las gracias que Dios les otorga y los decretos de su sabia providencia y gobierno.

Otra de sus cualidades es el silencio: callan, siempre que lo que han de decir no es *simpliciter* bueno; y así, antes de hablar, examinan con cuidado lo que van a decir: si con recta intención ven que ha de serles útil para su salud espiritual, entonces hablan, y si ven que no ha de servirles para acercarse a Dios y avivar en el alma su presencia, guardan silencio.

Otra de sus cualidades es el celo en la corrección fraterna: amonestan al prójimo acerca de sus deberes positivos y negativos, aun tratándose de aquellos sujetos a quienes el mundo teme y de quienes el mundo espera, es decir, los sultanes, los reyes y los califas, porque,

---

(1) Cfr. Asín, *Logia et agrapha D. Jesu,* núm. 28.
(2) Cfr. Asín, *Logia,* núm. 29.

haciéndolo por Dios, ni se asustan de los reproches de nadie, ni se avergüenzan de decir la verdad, sea a quien sea.

Otra de sus virtudes es la de arreglar las diferencias con política y con caridad.

Otra de sus cualidades es la vergüenza de Dios: convencidos de que Dios siempre los está mirando, temen sus reproches, si los ve moverse donde y cuando El se les tiene prohibido, o que faltan allí donde El se les tiene mandado. Temen que, al escudriñar Dios sus corazones, los encuentre **[111]** señoreados por alguien que no sea El, o dominados por amor apasionado de algo que no sea El, o por temor y vergüenza que no sea de Dios, por Dios y para Dios. Temen finalmente que, al penetrar Dios en lo más íntimo de sus conciencias, encuentre que en ellas anida la hipocresía.

Otra de sus cualidades es la bondad de corazón para con todas las criaturas, que se manifiesta singularmente orando por la intención de todos los fieles, sirviendo a los pobres y tratando con misericordia y piedad a todos los siervos de Dios, racionales e irracionales. Un alfaquí y profesor me contó en la ciudad de Mitilene lo siguiente: "Había en Bojara un gobernador que era el más tirano de los hombres. Montó un día a caballo y vió, al pasar, un perro tiñoso. Hacía un frío terrible aquel día. El gobernador dijo a sus hombres: "Levantad ese perro." Lo levantaron y se lo llevaron a su casa, donde lo rodeó de cuidados y lo trató muy bien. Cuando llegó la noche, oyó en sueños una voz que le decía: "¡Fulano! Eras un perro y por un perro te hemos perdonado." He aquí, pues, el fruto de la piedad para con un perro. Eso mismo consta en un *hadiz* del Profeta, consignado en el *Sahih* (1) y relativo a la obra de misericordia para con los caminantes, que consiste en quitar del camino todo lo que pueda hacerles daño: "Un hombre quitó de la carretera una rama de espino, y Dios se lo agradeció perdonándole por ello sus pecados." Todo el que tiene corazón tierno, recibe su recompensa. Por eso mismo, los *sufíes* publican las buenas cualidades de sus prójimos y callan sus defectos, excepto si se trata

(1) Colección de tradiciones auténticas de Mahoma, redactado por Bojari, en el siglo IX de J. C.

de los herejes, pues entonces están obligados, como todo muslim, a denunciar sus errores, a fin de que la gente se guarde de ellos. Pero aun esto, entra en aquel capítulo de la misericordia para con los fieles, pues la herejía es un mal en el camino de la vida, que hay obligación de quitar del paso.

Otra de sus cualidades es que miran a las gentes con ojos de respeto y no con ojos de menosprecio. No se tienen por más nobles ni más excelentes que sus prójimos, ni por superiores de otros, a no ser que se les mande ejercer este cargo. Entonces lo hacen, pero por obediencia, sin orgullo, sin creer por ello que poseen algún superior mérito o que ejercen un derecho sobre sus prójimos, sino que, antes bien, sus prójimos son los que tienen derechos sobre ellos, y ellos deben esforzarse en satisfacerlos en la medida que puedan. Sobre este punto concreto estamos redactando un opúsculo, que ahora mismo tenemos entre manos (1).

Otras de sus cualidades son el celo o emulación por Dios, el amor en Dios y el odio en Dios. Hacen voto en sus corazones de sacrificar su fortuna, su honor y hasta su sangre para el bien de los hombres todos, sin exigir en recompensa que nadie les dé a cambio cosa alguna, ni de este mundo, ni del otro. Del Profeta se cuenta que decía a este propósito: "¿Alguno de vosotros será capaz acaso de hacer como Abudájm, que cuando amanecía oraba diciendo: "¡Oh Dios mío! Yo consagro mi honor para el bien de tus siervos?" Podría también aducirse la autoridad de la Revelación en apoyo de esta conducta, que es de lo más generoso y desinteresado que cabe, pues hay textos decisivos que la recomiendan **[112]**, como peculiar de aquellos que no buscan otra recompensa que Dios.

Otra de sus cualidades es que jamás dan a nadie dinero a préstamo. Si alguien que lo necesita se les pide, se lo dan, pero sin que les ocurra nunca la idea de tomar, por el préstamo, interés ninguno. Si luego les devuelve lo prestado, se industrian con afables maneras para

(1) Entre los muchos opúsculos de Abenarabi no encuentro ninguno que trate particularmente de este punto.

lograr que lo retenga, y si, a pesar de todo, se niega a retenerlo, lo toman, pero para entregárselo a otro que lo necesite, sin que vuelvan ya a entrar jamás en posesión de lo que una vez prestaron, pues los *sufíes* no vuelven a adquirir cosa alguna de que se han desprendido. Si por la calle se les cae alguna cosa, prenda de vestir o dinero, aunque sean cien mil dinares, y lo advierten cuando ya están lejos del sitio en que lo han perdido, no lo buscan, ni vuelven atrás para ver si lo encuentran, ni hacen indagaciones con ese fin, ni le dan importancia alguna al suceso, pues si sus almas se alteran y turban por la pérdida, es que están enfermos de dolencia espiritual, es que en sus corazones queda todavía afición a lo creado, y quien de tal mal adolece debe trabajar con todo empeño para hacer que de su alma desaparezca la enfermedad... Sin embargo, si se siente dominado del escrúpulo de que la cosa se pierda sin provecho de nadie, entonces deténgase allí donde se le cayó, hasta que pase un necesitado al cual le ordene que la recoja, y él entonces márchese, sin que jamás la cosa vuelva a entrar en su posesión, a no ser que se la devuelvan sin él pedirla ni buscarla, porque ya en ese caso es libre de tomarla si quiere o de abandonarla si así le place.

Otra de sus cualidades es el no volver nunca la vista atrás. Caso de volverse, lo hacen todos juntos. Llamó un hombre a gritos a El Xiblí (1) por detrás, pero ni volvió la cara ni le respondió. Tan sólo dijo: "Ellos [los *sufíes*] no se vuelven atrás ni responden a quien les llama por detrás del occipucio."

Otra de sus cualidades es la creencia en los agüeros: usan de lo que es de buen agüero y evitan el malo. Entró el Xiblí cierto día a una reunión y le dijeron: "Cierra la puerta"; pero él replicó: "Los *sufíes* abren las puertas cerradas, pero no cierran las abiertas." Llamó un hombre a la puerta de nuestro maestro Abumedín (2), y éste salió a ver quién era. El maestro no tenía la intención de dejar que entrase

---

(1) Famoso maestro de espíritu, en cuyos libros se formó Algazel. Murió el año 945 de J. C.

(2) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 60.

ni aquel hombre ni nadie. Díjole: "¿Cuál es tu nombre?" Respondió: "Ahmed, *El Faida Min Babihi.*" (1) Díjole el maestro: "Entra, pues el discreto no echa de su casa a quien tiene ese nombre, sino que, antes bien, lo busca." Y era aquel Ahmed uno de los más grandes místicos.

Otra de sus cualidades es la equidad para con todos, incluso para con sus propios miembros, en el uso que de ellos hacen, y en el trato con las gentes y con sus familias. A este **[113]** capítulo corresponde aquel acto del Profeta que, viendo suelta una de sus sandalias, desató las correas de la otra, a fin de equiparar así en la desnudez a sus dos pies. De esto hay mucho.

En lo que atañe a su conducta en el comer, beber, vestir, dormir, montar a caballo y usar del matrimonio, los *sufíes* no realizan ninguno de todos estos actos, si no es por necesidad. El que los realiza sin necesidad, realiza un acto lícito, pero las acciones meramente lícitas no son del patrimonio de los *sufíes*. Eso sí, cuando tales actos lícitos son necesarios al hombre, conviértense ya en obligatorios. Y la excelencia del grado de lo obligatorio y de lo supererogatorio, respecto de lo meramente permitido, es evidente. Hay, sin embargo, algunos que en el uso de estas cosas bajan del grado de lo obligatorio, pero sin llegar al de lo meramente lícito, porque al usar de ellas lo hacen con la pura intención de manifestar exteriormente con dichos actos que son siervos débiles de Dios e incapaces de privarse de aquellas cosas necesarias. Otros hay que usan de ellas con la intención de utilizarlas como medios coadyuvantes para el mejor cumplimiento de las obligaciones religiosas que directamente les incumben. Otros, en fin, se proponen, al usar de ellas, el logro de las gracias iluminativas que llevan anejas. El grado más alto de perfección es el primero de estos tres, que es el grado del sabio.

En lo que toca a su conducta en el vestir, es de dos maneras tan sólo: unos se visten para su vida futura, y éstos son los confirmados

(1) Este apodo (الفائدة من بابه) significa "la utilidad, de su puerta [procede]".

ya en la perfección; otros se visten para su momento presente, y éstos son inferiores en perfección a los primeros. Es, sin duda, más perfecto el que somete a su voluntad las vicisitudes del tiempo, que quien a estas vicisitudes somete su voluntad. El que se viste, pues, para su vida futura, es decir, el que merece la prelación y la prioridad, usa tan sólo de lo preciso para cubrir su desnudez y preservarse del calor y del frío, con prendas que no tengan valor ni precio alguno, lo cual varía según el país en que viva. El que se viste para el momento presente, es el que se ha despojado de toda afección a las criaturas, el que ni compra ni vende espiritualmente, el que tan sólo se preocupa del actual estado de su alma en relación a Dios, el que, por eso, no hace caso alguno ni de este mundo de aquí abajo ni de la vida futura, pero que, a pesar de todo, conserva todavía la indispensable honestidad que el respeto a las prescripciones de la ley religiosa reclama para no traspasarlas. Es, sin embargo, de inferior rango espiritual que el primero. El síntoma por el cual se conocerá su sinceridad en el estado místico que posee, es la observancia de la ley religiosa, que acabamos de indicar. Si anda desnudo, no le importa, ni hace caso tampoco de que el vestido sea bueno o malo. Fuera de estos dos modos de conducta en el vestir, cualquiera otro es ya indicio de pasión. Hay *sufíes* que se dejan llevar de esta pasión hasta el extremo de vestir telas que la ley religiosa prohibe (1); otros que, sin llegar a ese extremo abusivo, visten telas, no vedadas por la ley, pero sí reprobables; otros, en fin, que sin llegar a eso, visten trajes lícitos y buenos. Pero el análisis particular de todos estos casos sería prolijo y no cabe en los estrechos límites de este tratado breve.

Otra de las cualidades de los *sufíes* consiste en que siempre escogen la opinión más estrecha **[114]** y segura y desechan, en cambio, las opiniones probables y discutibles, para atenerse a las que tienen el unánime asenso de los moralistas (2).

---

(1) La moral islámica prohibe el uso de tejidos de seda y oro a los varones.

(2) Cfr. *supra*, pág. 318.

Otra es el preferir los pobres a los ricos y los hombres religiosos a los mundanos. Tanto, que si uno de los *sufíes* está dispuesto a presentar sus respetos a un hombre de mundo y de repente entra un pobre, no omite ni una sola de las cosas que iba a decir o a hacer en honor del otro. Y esto, porque ni debe perturbar el corazón de aquel pobre ni alterar tampoco él mismo su actual disposición de ánimo..., ni excusarse siquiera con el invitado, al cual, si le pide explicaciones, le contará lo ocurrido haciéndole entender que ésta es la regla de conducta de los *sufíes* y que quien hace sufrir al corazón de un pobre por causa de un rico, queda excluído *ipso facto* del gremio de los *sufíes*. En cambio, meter la alegría en los corazones de los pobres es, no sólo una obligación ordinaria, sino además el cumplimiento de un voto especial que han hecho con Dios. Sin embargo, ¿dónde encontrar el pobre que merezca, por serlo, estas muestras de respeto? Porque la pobreza es una morada espiritual y un estado místico, patrimonio exclusivo de determinadas almas. Ni es condición indispensable de los que llegaron a esa morada de la pobreza el no poseer bienes, pues los hay que poseen bienes y los hay que no poseen nada, y, sin embargo, unos y otros ocupan igualmente la morada mística de la pobreza.

Y puesto que ya hemos enumerado sumariamente algunas de las cualidades, virtudes y maneras de conducirse propias de los *sufíes*, pasemos a enumerar los carismas que Dios, por medio de ellos, manifiesta, cuando alcanzan los estados místicos.

ARTICULO 5.º DE LOS CARISMAS QUE MANIFIESTA DIOS POR MINISTERIO DE SUS INTIMOS AMIGOS, CUANDO ALCANZAN LOS ESTADOS MISTICOS

El mayor de los carismas es éste: que el alma se tenga por cosa vil, precisamente cuando sale del coloquio íntimo con Dios, adornada con las cualidades divinas que de El ha recibido en el éxtasis. Son asimismo grandes carismas: la respetuosa atención con que el alma vigila para recibir las comunicaciones que Dios se digna enviarle y las ideas y sentimientos que en cada momento le inspira; la completa conformidad con el divino beneplácito en todos los estados; la buena nue-

va que Dios les da, prometiéndoles la felicidad eterna en su propia casa y vecindad.

Otro carisma es la revelación de los misterios, en sus varios grados, es a saber: misterios del orden sensible, es decir, las cosas y sucesos ausentes, que no cabe conocer, si no se va allá donde existen, v. gr., los países y ciudades lejanas y los hechos que realizan sus habitantes; misterios del orden espiritual, como son los ángeles y los genios, cuya existencia no se percibe habitual y ordinariamente por medio de los sentidos, a causa de estar dotados de cuerpos sutiles, luminosos e ígneos, respectivamente; misterios del orden corpóreo fantástico, como lo son todos los fenómenos imaginativos, percibidos, no en el sueño, sino en la vigilia; misterios del orden corpóreo físico, como lo es, por ejemplo, el misterio que late en el mundo de los cuerpos compuestos, los densos, los sutiles **[115]** y los diáfanos; misterios del orden lumínico, como son los astros y los demás luminares celestes; misterios pertinentes al mundo de la luz sobrenatural, como lo es el cielo de los bienaventurados, o al mundo de las tinieblas, como lo es el infierno y lo que hay en él; los misterios que laten en los espíritus angélicos, enamorados de Dios; misterios teológicos, como los que se refieren a la predestinación, voluntad y presciencia divinas; misterios, en fin, propiamente divinos, que son las intuiciones e ilustraciones que tienen por objeto a Dios mismo.

Todos éstos son carismas propios de los místicos escogidos, excepción hecha de la revelación de los misterios del orden sensible, que es propia también del vulgo.

Otros carismas de los *sufíes* son: recorrer inmensas distancias en un instante, andar sobre el agua y volar por los aires. Este último carisma es propio del que tiene una fe viva tan intensa, que puede dominar a su arbitrio al cuerpo y gobernarlo como le place.

Otro de sus carismas es la transformación instantánea de cualquier materia en comida, con el empleo de ciertas locuciones, palabras esotéricas y nombres divinos que tienen tal virtud, y esto, bien sea resultado del conocimiento intuitivo de esos nombres, bien sea simple fruto de la sinceridad de intención del místico. Esta mera jaculatoria, por

ejemplo: "En el nombre de Dios", tiene, como lo insinúan algunos místicos contemplativos, igual eficacia, cuando la profieres tú, que la palabra imperativa *Sea,* proferida por Dios, para el efecto de producir esas transformaciones de la materia.

Otro de sus carismas es la posesión de fuerzas físicas extraordinarias, como, por ejemplo, para arrancar de raíz un árbol con el pie y hacerle dar vueltas por el aire; romper o hendir un muro con un simple golpe de la mano, etc. Hay quienes con sólo hacer una seña con el dedo hacia una persona, la hacen caer al suelo, o que simplemente con el gesto de cortarle la cabeza, vuela ésta.

Carismas especiales de los místicos elegidos de Dios son los siguientes: conocer por revelación divina el misterio de la circulación de la vida a través del mundo entero y el de la relación de los efectos con sus causas; penetrar con los ojos de la vista interior en la esencia de las cosas, sin razonamiento discursivo; resucitar a los muertos; dar la existencia a lo que no la tiene; satisfacer las necesidades del prójimo, bien sea por medio de otro hombre, bien sea sin su intervención, pero en ambos casos sin que con palabras o gestos se le dé a entender esto al necesitado; finalmente, transformar las sustancias.

La raíz de donde nacen todos estos maravillosos carismas es la siguiente: si alguien interrumpe en su propia alma un vicio, es decir, un hábito malo, de aquellos que dominan a los corazones de los hombres, Dios interrumpe también en favor suyo una de las leyes físicas, que también son hábitos de la naturaleza. Esta ruptura de las leyes físicas es lo que se llama carisma para el vulgo, aunque para los místicos el verdadero carisma es la singular providencia con que Dios les otorga la gracia y la fuerza para romper los malos hábitos morales de sus propias almas. Este es el verdadero carisma, a nuestro juicio. Esas otras maravillas, que el vulgo llama carismas, los grandes místicos se desdeñan hasta de prestarles atención, porque saben que, unas veces, participan de ellas también almas ilusas y engañadas, y otras veces, son la recompensa con que Dios premia la virtud en esta vida, y por eso temen que Dios les otorgue tales carismas a guisa de premio temporal, pues la verdadera patria de los premios es la vida futura. De

aquí que si alguno de esos carismas lo recibimos en la vida presente, temblamos no sea recompensa adelantada de nuestras obras, pues de ello hay testimonios en la Revelación que prueban la necesidad de temer los carismas. Por eso no son **[116]** verdaderos carismas, a juicio nuestro, sino solamente maravillas. Ahora, si a ellas va aneja una particular revelación de Dios, que nos asegura de que son algo sobreañadido, es decir, que no han de aminorar nuestra recompensa en la vida futura ni acarrearnos reclamaciones, entonces sí que se pueden llamar carismas, aunque en realidad de verdad el carisma será aquella particular revelación de Dios.

Los carismas de los *sufíes* son más en número de lo que cabe contar; pero hemos señalado sus géneros capitales, aunque sin enumerar al pormenor las especies que cada género abarca, para que, cuando a una persona le acaezca un determinado carisma, pueda conocer su especie. Así, por ejemplo, el hacer manar agua o miel, la multiplicación de los manjares y cosas parecidas a éstas, encontrarás que caen dentro del género que hemos denominado "dar la existencia a lo que no la tiene" y del otro género de carismas que se deben a la virtud de la jaculatoria "En el nombre de Dios". Y así de los demás. Lo dicho, pues, es suficiente, aunque sea poco, respecto de los carismas de los *sufíes*. Pasemos a enumerar ahora sus divinas moradas y sus uniones extáticas.

ARTICULO 6.° DE SUS DIVINAS MORADAS Y UNIONES

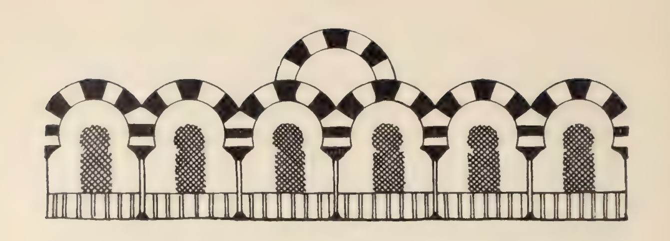
En cuanto a sus moradas, son dos: una es cuando la Verdad desciende a habitar en ellos; otra es cuando son ellos los que suben a habitar en la Verdad. En cuanto a sus uniones, son una sola, a saber: cuando la Verdad desciende hasta ellos, en el instante mismo en que ellos ascienden hacia la Verdad y se encuentran mutuamente en una cierta mansión intermedia. Tanto las moradas como las uniones son de infinitos grados de perfección; pero mi propósito es tan sólo aludir a sus clases principales, sin enumerarlas todas al pormenor. Con la palabra "la Verdad" quiero significar las gracias que descienden de

Dios sobre los místicos en el estado del éxtasis, cuando pierden la conciencia de su propio ser y están ausentes de sí mismos.

¡Haga Dios que de la ciencia nos aprovechemos y que de su familia seamos! Amén.

¡Loado sea Dios, porque con su gracia se perfeccionan las obras buenas, y con la gratitud a sus dones nos los aumenta! ¡Oremos y saludemos a su Amado, que es la luz de la tierra y de los cielos, Mahoma, a quien El envió con los milagros y la revelación evidente! ¡Bendícelo, Dios mío, a él y a su familia y compañeros, con bendición continuada y constante, mientras los siglos se sucedan! ¡Salúdalo asimismo, Dios mío, Señor del Universo! Amén.





III. TADBIRAT

POLÍTICA DIVINA EN EL GOBIERNO DEL REINO HUMANO

(EXTRACTOS)

[1.º—SOBRE EL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS]

[213] Muchísimos son los misterios depositados en el hombre. De ellos, unos se reducen a la complexión física del hombre mismo, mientras otros se reducen más bien a estados sobrenaturales que son efecto de Dios. En este libro tenemos necesidad de mencionar algunos de estos últimos misterios del hombre, que son divinos y espirituales, aunque vayan mezclados con la complexión física en cierta pequeña dosis que no es de nuestro propósito explicar. Aparece el predominio de estos misterios en las revelaciones divinas en que el Espíritu de la Santidad comunica al espíritu humano los secretos propios de los amigos de Dios o propios de los profetas... El Profeta mismo mencionó algunas variedades de estas revelaciones o comunicaciones divinas, que él denomina unas veces "la reprensión aflictiva" (الغت), y otras veces, "la inmersión en la oscuridad" (الغط). De todas ellas, la más dura o molesta supone que es aquella en que él sentía como el tintineo de la campana, al desgarrar la luz angélica la oscuridad del organismo

corpóreo, compuesto y físico, para llegar hasta la luz del espíritu humano y comunicarse a él. Entonces, efectivamente, ocupado el espíritu humano con la luz angélica, quédanse embotados los órganos corpóreos, se alteran los temperamentos y se trastorna la física complexión, pues el vigilante conservador del cuerpo, que es el espíritu, se descuida de gobernar al cuerpo, por estar atento a lo que se le comunica o revela. Tan pronto como la luz angélica se desvía de él y queda libre de esa impresión el sujeto, su frente se cubre de sudor y su rostro de rubor, y se levanta ágil, como si le soltasen las ataduras... La menos penosa de estas comunicaciones es aquella en que la revelación se realiza mediante la imagen de un hombre y por modo de audición. Esto es lo que se llama coloquio o conversación. Los santos, amigos de Dios, han gustado de esta voluptuosa bebida.

Cuando el estado místico llega a tal intensidad **[214]** que el hombre pierde la conciencia de toda realidad sensible, entonces, si en tal estado de inconsciencia le sobreviene algún conocimiento que el sujeto entiende, no sólo en aquel mismo momento, sino también después de salir de la inconsciencia, y es capaz de explicarlo en la medida en que Dios le ilustra para hacer tal explicación, entonces ese estado místico es divino y el corazón experimenta, al salir del éxtasis, cierta alegría y hasta algunas veces también le sobrevienen sensaciones de frío. Este es el estado místico auténtico.

En cambio, si después de caer en la inconsciencia del éxtasis vuelve en sí y no encuentra o experimenta cosa alguna, más que el recuerdo de haber sido cogido y sujetado por alguien, sin que de tal sujeción le haya resultado como fruto otra consecuencia que el haber perdido la conciencia sensible, entonces ese estado es puro efecto de la complexión orgánica del sujeto, pues al caldearse el corazón por efecto de un recuerdo o de una representación imaginativa, sube de él un vapor que saliendo de su cavidad, abundante en espíritu vital, llega hasta el cerebro y cubre como con un velo a la inteligencia e impide que el espíritu animal fluya por el organismo y hace caer por tierra al sujeto, como atacado de epilepsia. Este estado también es auténtico o real, pero debido a la complexión orgánica, y, por lo tanto, carece de fruto

o utilidad religiosa. De aquí que si le preguntas al sujeto de este estado, te dirá: "He visto como si me hubiesen cubierto con un albornoz negro y una nube pasó sobre mis ojos y perdí el sentido." Y eso que el sujeto ha visto es el vapor ése que hemos dicho.

El tercer estado, que ya es falaz, es aquel en que el sujeto conserva el conocimiento de las personas circunstantes, sin perder tampoco la conciencia de sí mismo, ni la conciencia de su conciencia, ni el movimiento. Principalmente acaece en las sesiones de canto religioso. El sujeto en estos casos es víctima de la sugestión diabólica, pues Satanás le inspira ciertas ideas para subyugarlo, y así, todo cuanto le viene a la mente se imagina que son ciencias, cuando en realidad son venenos. No debe, por lo tanto, prestar atención a las voces interiores que en tal estado oiga el sujeto, pues son fruto de un estado satánico. En efecto: no está dentro de las facultades del demonio el privarte de la sensibilidad y el comunicarte entonces ideas que tú puedas entender; lo único que el demonio puede hacer es una de estas dos cosas, pero alternativamente, a saber: o bien privarte de la conciencia, como al epiléptico, pero sin comunicarte idea alguna porque no encuentra en ti facultad capaz de aprehensión cognoscitiva, o bien no privarte de la conciencia y comunicarte ideas **[215]** porque posees conciencia de ti mismo; en este segundo caso, comienza el demonio por revestir tu interior de algún fervor, de cierta ilusión fantástica y embriaguez extática que llega al extremo, así como también de cierta especie de preparación para observar y atender; y una vez que el demonio conoce que ya es dueño de ti en tal estado, se te comunica por medio de palabras interiores, que tú vas entendiendo a medida que llegan a tu alma y que luego relatas, tal y como en ti las encuentras o experimentas. Ahora bien, eso que tú entonces dices que has experimentado en ti es efectivamente auténtico y verdadero; lo que es falso es el atribuirlo a Dios. A veces, en medio de los discursos que el demonio te echa, te dice así: "¡Oh siervo mío! En verdad que yo soy tu señor. No mires a nadie más que a mí, pues te lo impediré. Ni me mires a mí, sino por medio de mí, pues si me miras por medio de ti, caes en el politeísmo, porque yo soy el que mira y el que es mirado." Con estos y otros discursos semejan-

tes, el demonio te persuade y hace creer que aquello procede de Dios. Así se apodera de ti y vienes a ser ya, durante toda tu vida, posada suya. Mas si conocieses que los coloquios de Dios no dejan nunca en el sujeto sensibilidad alguna, ni se realizan acompañados de ilusión fantástica, imaginación, preparación ni espera del sujeto, sabrías de cierto que, conservando como conservaste la sensibilidad, has estado conversando con quien es de tu mismo género, es decir, con una criatura, semejante en eso a ti mismo, la cual quiere burlarse de ti. La mayoría de las personas que experimentan este estado son los que se entregan al ejercicio del canto religioso para sentir en él la emoción extática, sobre todo si en ellas predomina la fantasía y la imaginación. Prefiere, por lo tanto, la pura inconsciencia, pues aunque del trance extático no saques ningún fruto iluminativo, no estarás expuesto a tentación alguna; y si experimentas alguna iluminación, tienes lo que buscas y además estás libre de todo equívoco e ilusión, pues en la pura inconsciencia no tiene entrada Satanás.

Así es, ¡oh novicio!, como debes ser: has de conocer estos estados misteriosos por ti mismo y no ser de la condición de aquellos necios que no se enteran de lo que en sus mismas almas pasa, aunque sea bien conocido de sus prójimos.

Debes saber, después de esto, que los espíritus carecen de poder para mandar **[216]** y prohibir. Tan sólo pueden instigar e informar, pues sus preceptos serían inútiles. Por consiguiente, cuando un espíritu te domina y gobierna, fíjate bien: si te manda o prohibe practicar un determinado ejercicio de devoción, es que ese espíritu es satánico; recházalo, pues, y entrégate a la oración frecuente y a la recitación del versículo 256 de la azora II.ª del Alcorán (1). Si, por el contrario, no te manda nada y se limita a informarte de algo, entonces ya cabe que el espíritu sea satánico o que no lo sea. Para distinguir si lo es o no, debes observar si las ideas que te comunica varían rápidamente o no de especie, pues si te comunica una cosa y luego otra y des-

(1) Este versículo es como un compendio de la profesión de fe musulmana y se le conoce por el nombre de "versículo del trono", porque en él se cita el trono de Dios. Es muy usado como plegaria.

pués otra distinta, es que se trata de un espíritu satánico. Si persiste en comunicarte una sola y la misma cosa, todavía estarás expuesto también a prueba, respecto de su naturaleza. No aceptes, pues, nada de lo que te comunique, si deseas acertar, más que aquellas ideas que te vengan en el estado de total inconsciencia, sin el acompañamiento de imágenes y especies sensibles, sino, antes bien, despojadas de todo lo que no sea la mera aprehensión de lo que se te quiere significar...

[2.°—METODO DE INICIACION ASCETICA]

[226] Ten entendido, ¡oh tú que quieres salvar tu alma!, que lo primero que te es preciso, antes que nada, es buscar un maestro que te descubra los defectos de tu alma y te libre del yugo de tus apetitos. Eso, aunque para encontrarlo tengas que ir a los más remotos países de la tierra. Entretanto, durante el tiempo que emplees en buscarlo hasta que lo encuentres, yo te recomendaré qué es lo que debas hacer. Mas, una vez que lo hayas encontrado, sométete a él y haz voto de ser sincero en su servicio, pues el presente es más perspicaz que el ausente. Has de estar, pues, entre sus manos, como el cadáver entre las manos del que lo lava para enterrarlo, sin que te venga jamás a las mientes la idea de contradecirle, aunque lo veas con tus propios ojos **[227]** traspasar la ley divina, pues el hombre no es impecable. No le ocultes tampoco cosa alguna, de las que en tu alma tengas, sean buenas o malas, en lo que quiera que sea.

No te coloques en su sitio, ni te vistas su hábito. No te sientes en su presencia, si no es como quien está dispuesto a levantarse siempre, cual el siervo ante su señor. Si te manda hacer algo, permanece quieto hasta enterarte bien de lo que te manda, y no te apresures a cumplirlo sin conocer previamente lo que quiere que hagas. Ni tampoco le repliques ni le preguntes la causa de lo que te ordena hacer.

Cuando le describas alguno de los estados espirituales que te hayan sobrevenido en sueños o en otra ocasión cualquiera, no le pidas que te lo explique, y, en general, cuando le hables de algo, no le pidas que te conteste, ni tampoco le aduzcas como posible solución la doctrina de cualquier autor.

Si conoces que alguien es enemigo de tu maestro, huye de él y no lo trates ni frecuentes su compañía. En cambio, si ves a alguien que lo ama y alaba, ámalo y atiende a sus necesidades. Si tu maestro repudia a su esposa, no te cases con ella. Guárdate de penetrar en la celda personal de tu maestro, ni pases la noche en ella o en cualquiera otra habitación en que tu maestro duerma; pero duerme cerca de él, donde no lo veas y puedas oírle si te llama.

No le pidas consejo sobre lo que hayas de hacer, pues con ello contravendrías el principio fundamental de la disciplina a que te obligaste, a saber: que no has de querer, sino lo que tu maestro quiera. Si, pues, te viene la idea de hacer algo, deséchala de tu alma y atente a lo que tu maestro te tiene prescrito y en ello tan sólo estriba. Hay, en efecto, maestros de espíritu que, si les pides su consejo para hacer una cosa que se te ocurre, te dicen: "Hazla", aunque ellos no quieran que la hagas. El estado místico que los maestros poseen les otorga esa facultad. Y eso te tiene que perjudicar. En cambio, si te dice: "No la hagas", su consejo te sería útil, pero al maestro personalmente le sería dañoso para su alma, y la salud del alma del maestro es para éste **[228]** preferible. Por eso, no te librarás de tales daños, sino absteniéndote de pedirle consejo sobre las cosas que se te ocurran hacer y desechando esas ocurrencias y dejando de realizarlas. Tu tiempo ya está ocupado con las prácticas que tu maestro te ha prescrito. Las ideas de planes nuevos no se le ocurren más que al mal novicio, al novicio vago y ocioso exterior e interiormente. No le discutas tampoco los actos que él realiza ni le pidas que te explique por qué los hace.

Sométete al magisterio y a la autoridad de cualquier hermano que tu maestro te ponga de jefe. Doquiera te encuentres, no te asientes sin hacerte a la idea de que tu maestro te está mirando, y guarda las reglas de urbanidad [que tal convicción te inspire]. No camines nunca delante de tu maestro, si no es durante la noche. No le mires fijamente, pues esa manera de mirar trae consigo mengua de vergüenza y elimina del corazón el respeto. No reiteres tus visitas al maestro con mucha frecuencia; antes bien, permanece siempre en la soledad de tu

celda o tras la puerta de la suya, a fin de que te encuentre cuando lo desee. No ejecutes lo que alguien te encargue, aunque sea tu padre, mientras no le hayas pedido previamente consejo a tu maestro. No entres jamás a la presencia de éste, cuando hubieres de entrar, sin besarle la mano y bajar la cabeza humildemente. Háztele amable por la sumisa obediencia a sus mandatos y prohibiciones.

Sé avaro guardador del honor de tu maestro, y cuando le traigas la comida, déjasela delante con todo lo necesario, y tú quédate de pie tras de la puerta: si te llama, respóndele; y si no te llama, déjale hasta que acabe, y luego que haya acabado, retira la mesa o el mantel, si él te lo ordena, y caso de que hubiese quedado algo de la comida y el maestro te manda que te lo comas, cómetelo tú, sin preferir dárselo a otro. Y guárdate bien de pensar mal porque le pusiste gran cantidad y no dejó nada, o de murmurar de él porque no come acompañado. Procura que no te vea hacer lo que no **[229]** le plazca ni desee que hagas.

Guárdate de los lazos que los maestros de espíritu tienden a sus novicios a veces, y vigila atento hasta tus respiraciones cuando estés en presencia de ellos: si por acaso caes en alguna falta contra la urbanidad que debes guardar en tu trato con el maestro y conoces que éste la ha advertido, pero la ha pasado benévolamente por alto sin castigarte, ten por seguro que es un lazo que te tiende y que él sabe muy bien que no harás cosa de provecho en la vida religiosa; en cambio, si te castiga por una simple idea que te viene a las mientes o por una insignificante mirada y te trata con rigor y dureza vigilando hasta tus respiraciones, alégrate con la buena nueva de que Dios te acepta, te abre la puerta y te acoge a su gracia. No confíes, pues, cuando te trate con amable familiaridad. Antes bien, a medida que se te muestre más benigno, procura intensificar en tu corazón el temor reverencial, el respeto, la veneración y la compostura para con él...

Si tu maestro se va de viaje y te deja en tu celda, permanece allí donde te ordenó que te quedases, y todos los días, a las horas que acostumbrabas a ir a saludarle, salúdale como si no estuviese ausente,

y observa escrupulosamente durante su ausencia todas las prácticas de veneración que le dabas estando presente.

Cuando lo veas que se dispone a salir, no le preguntes adónde va, ni te permitas discurrir sobre sus actos. Si te pide alguna vez tu parecer sobre una cosa, respóndele que a él solo le compete opinar, pues si él te pide consejo no es porque lo necesite, sino únicamente por darte una prueba de afecto y por urbanidad. Cuando le veas que habita siempre en un lugar, no le digas palabra de ello, ni te pongas a pensar que es un hábito que ha contraído; y cuando se traslade de aquel lugar en que estaba de asiento, tampoco **[230]** le llames la atención por ello.

No busques interpretación misteriosa a las palabras de tu maestro, cuando te ordene algo o te diga simplemente alguna cosa; atente, por el contrario, al sentido literal de lo que le oigas y haz lo que te ordena; pues aun en el caso de que tengas plena seguridad de que es un error lo que te ordena, debes hacerlo sin inclinarte a interpretarlo en el sentido, contrario a la letra, que tú creas exacto, porque, aun acertando errarás, así como acertarás si dejándote de interpretaciones cumples a la letra lo que tu maestro te manda, aunque sea un error. Y es que entre nosotros la recta dirección en el camino de la perfección, así para el novicio respecto de su maestro, como para éste respecto de Dios, no estriba en interpretar acertadamente las órdenes recibidas conforme a los dictados de la recta razón, sino que, por el contrario, el camino derecho consiste en obedecer el mandato, sin interpretarlo jamás. Y el misterio de esta norma es, a nuestro juicio, evidente y palmario en la presencia divina, porque cuantas veces interpretas las órdenes del maestro contra lo que literalmente expresan, o le dices "Me figuro que lo que quieres mandarme es tal cosa", puedes estar cierto de que andas para atrás, puesto que estás con tu amor propio. La mayor parte de los que aspiran a la perfección si fracasan, no es más que por esta causa, por usar de la interpretación personal, por seguir lo que les dicta su propia alma. La razón humana debe ser literalista en la vida espiritual, sin buscar sentidos esotéricos a los preceptos; antes bien, todo precepto debe entenderse como de necesidad absoluta y apresurarse a cumplirlo, así que es promulgado.

No hagas la oración litúrgica en un lugar en el que tengas que dar la espalda a tu maestro, si está presente, sino procura conciliar la urbanidad que a él le debes con la que debes a Dios. No divulgues jamás una noticia, sin que tu maestro te lo mande. No estés presente cuando coma, duerma o haga cualquier cosa de las que tiene por costumbre, pues te será más provechoso, a no ser que él mismo te invite a ello espontáneamente. La forma de su invitación ha de ser tal, que no seas tú el que te adelantes a ofrecerte a ello pidiéndole su consejo, como si por ejemplo le dices: "Señor, ¿me mandas que coma en tu compañía, o me mandas que duerma contigo en el mismo cuarto, o me retiro?" Porque yo me temo que te responda: "Hazlo así: come conmigo o duerme conmigo" **[231]**, y esto, a nuestro juicio, sería el colmo del alejamiento de Dios, porque es invitar al novicio a la familiaridad y a perder el respeto y el temor reverencial, y cuando estas cualidades le faltan al novicio, es seguro que no logra el éxito de su empresa. Es, pues, indispensable que obre así, y quien dijere lo contrario, es porque no se conoce a sí mismo.

De esta manera debes habértelas, ¡oh novicio!, con tu maestro de espíritu, una vez que lo hayas encontrado. Y ahora voy a recomendarte lo que debes practicar durante el tiempo que emplees en buscarlo.

Lo primero de todo es la penitencia, que debe ir acompañada de la reconciliación con los enemigos, el resarcimiento de las injusticias en la medida que te sea posible, el llanto de dolor por el tiempo perdido ofendiendo a Dios y la convicción profunda de que, si de tus pecados estás cierto, en cambio que tu penitencia no sea acepta a los ojos de Dios siempre debes temerlo. No te sientes a orar, sin hacer previamente la ablución completa, y cualquier mancha legal que contraigas límpiala, y después de purificado ritualmente, haz oración litúrgica de dos inclinaciones profundas. Debes asimismo hacer fielmente en tu celda las cinco oraciones diarias de rito y las plegarias supererogatorias de devoción.

3.º—ARTICULO SOBRE LA ORACION RITUAL

Cuando hagas la ablución previa, procura hacerla con todos los requisitos canónicos, sin omitir ninguno de los que son discutibles para las diferentes escuelas ortodoxas; antes bien, debes cumplirlos todos, de tal manera, que tu ablución sea la más perfecta y cumplida que cualquiera pudiese hacer para orar. Al iniciar cada uno de los movimientos rituales que acompañan a la ablución, dirás: "En el nombre de Dios." Lávate las manos místicamente, privándolas de todas las cosas del mundo. Enjuágate la boca con el ejercicio de las jaculatorias y la lectura alcoránica. Aspira, al lavarte la nariz, los aromas divinos, y al expulsar de ella el agua, arroja de tu alma la soberbia, mediante la interior humillación. Lávate la cara con la vergüenza de haber ofendido a Dios; y tus brazos hasta el codo, con la virtud del abandono a su providencia. Unge tu cabeza con el sentimiento de tu vileza, de tu pobreza y de tu humildad, y tus oídos con la audición atenta de la voz interior y el seguimiento de sus más perfectas sugestiones. Lávate los pies para hollar dignamente el monte santo de la contemplación, y en seguida, alaba a Dios con las jaculatorias que de El sean dignas, y ruega por su Enviado que te mostró los senderos de la rectitud **[232]**. Permanece después en pie sobre tu tapiz litúrgico, ante la presencia de tu Señor, pero sin imaginártelo limitado por el espacio ni semejante en algo a las criaturas; antes bien, orienta tan sólo tu corazón hacia El, al modo que orientas tu cara hacia el templo de la Caaba, y adquiere la convicción de que en el mundo no existen más que dos seres: El y tú. Que tu culto a Dios sea, de este modo, puro y sincero, y al engrandecerle según las fórmulas litúrgicas, ensálzalo interiormente con el reconocimiento de tu servidumbre. Cuando recites los textos rituales del Alcorán, acomoda tu espíritu al sentido del versículo que recites: si el versículo es una alabanza a Dios, recítalo como si fueses tú el discípulo y El el maestro, bajo cuya dirección repites las alabanzas que El en su Libro te lee, para que tú aprendas a alabarle; asimismo, cuando los versículos encierren preceptos o prohibicio-

nes, etc., debes recitarlos fijando tu atención en lo que te ordena Dios y reconociendo los deberes que tu Señor te impone, a fin de tenerlos presentes en tu corazón para cumplirlos y observarlos. Al inclinarte, al levantarte, al postrarte y en general al hacer cualquiera de los movimientos rituales, mírate como sujeto, por los cabellos, de la mano de Dios, y esta visión fugaz como un abrir y cerrar de ojos acallará toda reclamación presuntuosa de tu parte. Y así, hasta terminar la oración con "la paz" de rúbrica, y al proferir esta salutación final, sigue pensando, como hasta entonces, que no existen en la realidad más que tú y tu Señor. Da, pues, la paz a quien Dios mismo te mande que se la des, es decir, a ti mismo, como textualmente lo dice el versículo aquél *(Alcorán,* XXIV, 61): "Y cuando entréis en las habitaciones, daos la paz a vosotros mismos, deseándoos de parte de Dios salud bendita y buena." Al volver luego a tu celda, saluda a Dios con dos inclinaciones. Y asimismo lo harás en todo lugar en que entres.

4.°—ARTICULO SOBRE LA COMIDA Y LA BEBIDA

No comas más que de lo que hay encima de la olla y eso sin hartarte ni beber tampoco agua muchas veces. No comas con afectación y melindre, sino tomando cuanto necesites de alimento; pero tampoco debes comer con voracidad, como quien tiene hambre. Antes bien, toma un bocado mediano y, después de ponértelo en la boca, mastícalo con fuerza, a la vez que interiormente digas: "En el nombre de Dios", y así que lo hayas masticado, trágalo y da gracias a Dios que te lo ha dado. Extiende luego tu mano hacia otro bocado, di de nuevo "En el nombre **[233]** de Dios", como la vez primera, trágalo y vuelve a dar gracias a Dios. Extiende entonces tu mano hacia otro bocado, y así hasta que satisfagas tu necesidad. Come de la parte de la tortera que esté junto a ti, aunque comas tú solo, a fin de no contraer un mal hábito de urbanidad. Guárdate de la avidez y no mires ni a la cara ni a la mano de tu comensal. Mira, entretanto, con los ojos de tu corazón a la trascendencia absoluta de Aquel que da

de comer sin necesidad de que a El le den, y así se te hará patente tu propia imperfección e impotencia, y tu comida será un acto en servicio de Dios. No prestes atención ni le hagas caso al que te diga que comes poco, pues eso te conduciría a dejar de comer poco por hipocresía, a fin de que se diga de ti que comes poco. Cuando estés presente en la mesa de la comunidad, sé tú el último que levante su mano, y no te pongas en pie, hasta que se quite la mesa. Ni comas en tu celda y vayas luego a la mesa de la comunidad a comer con melindres, como si fueses poco comedor, pues esta conducta es característica de los hipócritas. No comas entre horas.

5.º—ARTICULO SOBRE LA ADQUISICION DE LOS MEDIOS DE VIDA Y LA VIRTUD DEL ABANDONO A LA DIVINA PROVIDENCIA

Si la fe viva en la providencia de Dios te falta aún, ejerce un oficio para ganarte la vida y no simules poseer la virtud del abandono a la providencia divina, sin tener de esa fe viva ni un átomo. Tú te imaginas que tu impotencia [para el trabajo] nace de que posees ya esa fe viva y esa virtud del abandono intensa y perfectamente; pero en realidad sólo nace de la imperfección de tus anhelos espirituales, de la bajeza de tu origen, de la exigua dosis de tu propio conocimiento intuitivo. Ejerce, pues, un oficio y vive de él con austeridad, poniendo en esto todo tu esfuerzo y empeño. Si luego tu alma te pide que dejes tu oficio para entregarte ya a la virtud del abandono en las manos de Dios, no contraríes a tu alma y condesciende a su vocación; pero márchate para ello de los lugares en que eres conocido y vete a las poblaciones grandes en que no es conocido de sus habitantes el forastero, y aun allí, no afinques para vivir en un solo lugar siempre, sino, más bien, cambia de residencia a menudo y no trabes relación con nadie ni te hagas conocido suyo. Si ves a un hombre en cuyo rostro adviertas que viene a ti con el propósito de darte algo, u oyes, sin verlo, que **[234]** se mueve para lo mismo, y tu alma te dice entonces: "Esto es un socorro que te viene de Dios"..., no lo tomes y rehusa el aceptarlo, pues el socorro te ha venido con plena advertencia previa de que

te venía y tu alma se sentía entonces tan aficionada al alimento, que por eso lo ha previsto, y siendo así, ¿dónde está el abandono de tu alma a la providencia de Dios en ese momento? No lo aceptes, pues, aunque estés para morir de necesidad. En cambio, si te viene el socorro sin tú preverlo, entonces, así que se te presente, examina sin tardanza qué es lo que tu alma siente, en el momento primero en que ves con tus ojos aquel socorro que Dios te envía: si adviertes que tu alma siente tristeza angustiosa ante el socorro, recházalo y desecha lo que te sugiere dudas de conciencia; si, por el contrario, no sientes tristeza angustiosa, sino alegría expansiva, pero esta alegría va acompañada de avidez, recházalo también y no lo tomes; finalmente, si no va acompañada de avidez, entonces sí, acéptalo, pero tan sólo en la cantidad estrictamente indispensable para satisfacer la necesidad que tienes en aquel momento y devuelve el resto al que te ofrece el socorro. Y ya no sigas habitando de asiento en aquel lugar y márchate de allí. Si la ciudad en que estabas es muy grande, vete a otro barrio de ella. Pero tampoco acudas a aquellos lugares en que acostumbra a hacer limosnas la gente, como son las rápitas o conventos, las mezquitas y otros lugares parecidos. Todo esto debes observarlo, a fin de que tu fe viva en la providencia se fortalezca, pues si no lo haces así, traicionas a tu propia alma. Ni des oídos al *sufí* que te diga, hablándote de su morada: "Yo no veo más que a mi Señor", a no ser que te lo diga después de haber soportado la dura prueba que te acabo de explicar. Entonces, sí; porque hacerlo de buenas a primeras es conducta propia de gente vaga e inútil.

6.°—ARTICULO SOBRE LA VIDA EN COMUN

La vida en común es la peor para el novicio, pues el camino de la perfección **[235]** se funda sobre el cimiento de la ruptura de las amistades habituales y el abandono de las aficiones, y como la compañía engendra la familiaridad y la amistad, que luego, al sobrevenir la separación, producen en el alma un sentimiento doloroso que la altera profundamente, por eso abominamos de la vida en común. Por

eso también dicen los maestros de espíritu: "El que encuentra la familiaridad en la soledad y encuentra la desolación en el mundo, es que su familiaridad está en la soledad y no en Dios, aunque él se haga la ilusión de lo contrario." Lo mejor, pues, para el novicio es que se aparte de la vida en común por completo y que ponga todo su empeño en buscar un maestro de espíritu. Si lo encuentra, que no ponga ya sus ojos más que en él y que no ande en compañía de sus hermanos, los condiscípulos de su propio maestro, ni los trate o converse con ellos, a no ser que el maestro se lo mande. Conviene, en efecto, que el novicio huya de las gentes todas, así de las que llevan su mismo género de vida, como de las otras, al modo de la fiera salvaje que de todos huye, buscando así la familiaridad con solo Dios, consagrado al ejercicio de la oración mental, para acordarse y enamorarse de El continuamente.

No cohabite, pues, ni trate con nadie; y si por acaso se viese forzado a vivir en compañía de otro, vigile atentamente qué es lo que siente su alma respecto de su compañero: si cuando éste se ausenta, siente su alma desolación y añoranza por el compañero, abandónelo y quédese solitario; y si su compañero entonces le sigue y busca, huya del país.

Dígase lo propio de su vestido y de su habitación: si siente que su alma experimenta afición hacia el hábito que viste, véndalo y cómprese otro, o, si no lo necesita, regálelo a cualquiera; y si a su habitación siente cariño, abandónela asimismo, y que no conserve cosa alguna que de su corazón se haya adueñado en lo más mínimo, a fin de que así venga el novicio a ser verdadero solitario en este mundo, pues Dios no se revela al corazón que tiene familiaridad con las criaturas, ya con las que le sirven, ya con las otras.

Tanto es así, que si no fuese porque el maestro es su médico y porque éste es quien conoce la enfermedad que puede acarrear la muerte espiritual del novicio, tampoco le sería lícito tratarlo; y si lo trata, no debe ser como quien se familiariza con él, sino más bien como quien aprende **[236]** de él, pues si el novicio se familiariza con su maestro, le costará mucho más trabajo recorrer el camino

de la perfección y al maestro le será más difícil medicinarle y más ardua y lenta la tarea de curarle su enfermedad, lo cual obedece a la familiaridad que tiene con él. El objetivo del maestro, respecto del discípulo, cífrase en encontrar en todo momento su corazón ocupado por completo con el pensamiento de Dios, hasta tal punto, que si por acaso le propone algo que exija tratar o conversar con alguien durante algún tiempo, vea que le produce molestia y conozca, por ende, el maestro que el discípulo ha recibido ya de Dios la gracia de sus revelaciones y que en ellas está ocupado.

Su trato con el prójimo inspírese en el sacrificio, en la caridad, en la liberalidad, sin reclamar nunca de los otros deber alguno, pensando siempre que los demás merecen la preferencia y que él no tiene derecho a nada. Cabalmente por esta causa mandamos al novicio que abandone la vida social, pues los compañeros tienen derechos, cuyo cumplimiento le incumbe al novicio como un deber, y este cumplimiento de sus deberes para con el prójimo le impediría ocuparse en los deberes que tiene para con Dios. Por eso, la soledad y la fuga del mundo es preferible para el débil corazón del novicio, pues la vida social es propia tan sólo de los religiosos veteranos, confirmados ya en la perfección.

Si tus prójimos te vituperan, asiente, aunque ello te repugne, pues de censura eres digno. En cambio, si te alaban, son las buenas cualidades de tus prójimos las que profieren tales alabanzas, porque Dios les oculta lo que tú eres realmente, y si Dios les descubriese el estado de tu conciencia, verían cuán vergonzoso era. No te alegres, pues, de que te alaben y ensalcen.

7.º—ARTICULO SOBRE EL CONCURRIR A LAS MEZQUITAS

Conviene que el novicio no se mueva mucho, pues el movimiento disipa. Por eso cabalmente, a fin de que no se turbe su estado de conciencia, prohibimos al novicio que viaje, excepto para buscar un maestro de espíritu que le dirija.

Cuando salga para ir a las mezquitas o para satisfacer alguna ne-

cesidad, que no vaya volviendo la cabeza a derecha e izquierda, sino ponga la vista allí donde pone sus pies, temiendo siempre el peligro de la primera mirada y caminando con la atención ocupada en el recuerdo de Dios. Devuelva el saludo **[237]** a todo el que le salude, pero sin detenerse con nadie ni preguntarle cómo está. Guárdese bien de esto, pues es muy difícil de evitar. Vaya apartando de su camino todo lo que encuentre al paso y que pueda molestar a los demás: piedras, zarzas o excrementos. Recoja del suelo cualquier trozo de tela que encuentre y póngalo sobre el alféizar de una ventana, para que no lo estropeen con los pies los transeúntes. Dirija al extraviado, ayude al débil y tome sobre sí el fardo del que vaya cargado, pues todo eso le incumbe como obligatorio. Cuando le saluden, salude él a su vez a todo siervo santo de Dios, así en la tierra como en el cielo... Guárdate de caminar de prisa; antes bien, anda despacio, aunque sin empaque, pues ello te será más eficaz para conservar en tu alma el propósito de servir a Dios. Si llevas alguna carga y quieres descansar, desvíate del camino frecuentado por el público, a fin de no estorbar el paso.

Guárdate bien de asistir a las sesiones de canto religioso. Si tu maestro te indica que debes asistir, asiste, pero no escuches lo que se cante y ocúpate en el ejercicio de las jaculatorias, pues la audición de éstas te será más conveniente que la de los versos, principalmente porque son contados los casos en que el cantor no recita versos eróticos, y el alma al escucharlos se siente vivamente conmovida y excitada. En cambio, si el cantor recita versos sobre la muerte u otros temas que te inviten al temor de Dios, a la angustia espiritual, a la tristeza y al llanto, tales como el recuerdo del infierno, lo caduco de esta vida, la muerte y sus agonías, la cuenta estrecha que has de dar a Dios y las terribles escenas del juicio final, entonces escucha atentamente y medita lo que oyes; y si, en tal caso, la emoción te domina hasta el punto de privarte del sentido y te pones de pie en ese estado de inconsciencia extática, tu erección no es tuya, pues quien te ha hecho levantar ha sido no más la idea que Dios te ha inspirado, sin intervención de tu parte; pero tan pronto como vuelvas en tí **[238]**, siéntate inmediatamente y torna a tu postura y acti-

tud ecuánime, pues el moverse durante el canto religioso es salirse del equilibrio justo, si bien los movimientos pueden ser de diferente especie, según sea la intención, pues si te mueves dándote cuenta de que te mueves, tu movimiento es hacia abajo, como quien va descendiendo de lo alto a lo profundo, hasta bajar al infierno (¡a Dios pidamos que de ello nos libre!); y si, en cambio, te mueves perdiendo la conciencia de tu ser y tu sensibilidad, y ese tu éxtasis tiene por objeto a Dios porque su Majestad domina tu corazón, o tiene por objeto la idea del cielo o del infierno, entonces tu movimiento es hacia arriba, hasta subirte al empíreo; si tu éxtasis tiene por objeto el pensamiento de alguien a quien amas con pasión, sea una mujer, sea un joven, entonces tu movimiento es infernal, pues aunque no te des cuenta de tu estado psicológico y por ende se trate de un éxtasis auténtico, su objeto es inmoral y los circunstantes opinarán, sin embargo, que tú estás en éxtasis pensando en Dios. Guárdate, pues, de asistir a las sesiones de canto religioso.

Si te ves obligado a la vida en común, sin que puedas evitarlo, busca la compañía de los devotos que se dedican a la disciplina ascética y a la vida activa, hasta tanto que encuentres el maestro de espíritu. Si no encuentras devotos de esa clase en las ciudades, búscalos en las desiertas playas, en las mezquitas derruídas, a las cuales acostumbran acogerse, en las cimas de los montes y en el fondo de los valles. Y si te decides resueltamente a ser uno de ellos, guárdate bien de que te sorprenda la hora de la oración ritual sin estar ya dentro de la mezquita, pues los novicios negligentes son los que acostumbran a cumplir con el precepto de la oración cuando ya ésta ha comenzado. Por eso, si al llegar a la mezquita encuentras que ya ha dado principio el oficio, incurres en el defecto de la suma negligencia y no eres de los devotos ascetas. Ahora, si lo único que has perdido del oficio es la *tacbira* del *ihram* (1) o una sola de las inclinaciones rituales que se hacen con el oficiante, no hay que hablar de ello, pues se trata tan sólo de una prescripción que atañe al vulgo de

(1) Acto de pronunciar el oficiante las palabras "Dios es muy grande", al fin del pregón que precede a la oración litúrgica.

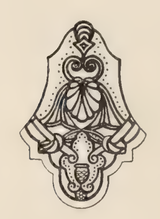
los fieles **[239]**; pídele perdón a Dios y comienza la oración. Guárdate también de habituarte a una misma mezquita, y de colocarte siempre en la misma fila de fieles para hacer la oración, y de escoger siempre el mismo lugar.

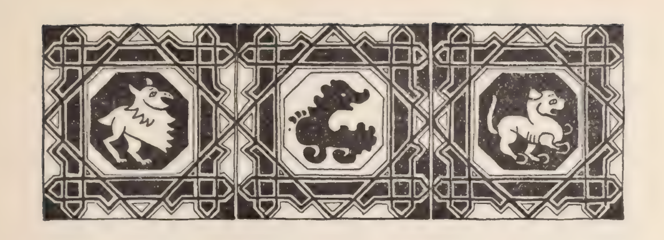
8.º—ARTICULO SOBRE LAS INSPIRACIONES O IDEAS IMPREVISTAS

Ten presente que, si vives en familia con los religiosos que han hecho voto de pobreza y te consagras a servirlos, no debes rechazar idea alguna que te venga a las mientes, relativa a cualquiera de los quehaceres atinentes a su servicio, pues todas esas ideas o inspiraciones son mensajes que Dios te envía. Haz, pues, todo cuanto se te ocurra, v. gr., lavarles la ropa, guisarles la comida o cualquier otra de las obras que redunden en su provecho. Y esto debe ser así, porque los ascetas que han hecho voto de pobreza y que son sinceros siervos de Dios, aunque a la mente les vengan esas ideas, el ascetismo que profesan les prohibe manifestarlas a los demás, para no dar así gusto a sus propias inclinaciones; pero Dios quiere conciliarles ambas cosas a la vez: [la satisfacción de sus necesidades] con la sinceridad de su pobreza voluntaria; por eso Dios te inspira la idea de hacerles lo que a ellos les ocurre que necesitan: para que tú te apresures a hacerlo, y así les procures a ellos la consecución del grado espiritual de la mortificación propia y el logro de lo que necesitan. Además, por tu parte, aprendes de ellos cómo debes practicar la sinceridad en esta materia de las ideas imprevistas. Todo ello, sin contar el premio a que te haces acreedor ante Dios sirviéndoles. No debes, en efecto, despreciar ningún mérito, pues este camino de la perfección es camino de merecimientos para la otra vida... Cuatro son las cosas que a quien las practica escrupulosamente le dan la solución: el servir de fámulo a los religiosos que profesan la pobreza voluntaria; la pureza de corazón; el rogar a Dios por los musulmanes, y el tratarlos paciente contrariándote a ti mismo.

Raras veces se libra el novicio, en el principio de su profesión, de malas inspiraciones, bien sea respecto de las criaturas, bien sea

respecto de Dios. Por eso, lo que con más empeño debe procurar el novicio es evitar todo mal juicio acerca de sus prójimos; mas si eres sincero y veraz, respecto de las ideas que te vienen a las mentes, y tienes el hábito de manifestarlas, siempre que se te ocurra acerca de un prójimo una mala idea y realmente sea tal y como **[240]** se te ha ocurrido, ten por seguro que ha sido por inspiración de Satanás. Arrepiéntete, pues, de ese mal pensamiento y pídele a Dios perdón, suplicándole, además, que llene tu interior, pero no con las preocupaciones de las cosas criadas, ni mucho menos con malos juicios acerca de tus prójimos. Satanás no desea otra cosa que engañarte. Si te da crédito, es para desmentirte luego. Si te honra, es para despreciarte después. Guárdate, pues, de él. Eso no se corta de raíz, más que con la oración mental. En cambio, los malos pensamientos acerca de Dios los evitarás con la sólida instrucción.





IV. CUNH

EPÍSTOLA SOBRE LO QUE ES ESENCIALMENTE INDISPENSABLE AL NOVICIO

(EXTRACTOS)

[1.°—CONSEJOS ASCETICOS]

[42] Pensar bien de todos en general. Rogar por todos los musulmanes. Servir a los pobres, ayudándolos en sus trabajos y soportando con paciencia por Dios todas sus ofensas, asperezas de trato y malos hábitos.

Guardar silencio, fuera de la oración vocal, de la lectura del Alcorán, y de las ocasiones en que conviene hablar para dirigir por el recto camino al que anda extraviado, o para hacer cumplir la ley divina, o para poner paz entre los enemistados, o para exhortar al prójimo a dar limosna, y, en general, para toda obra buena.

[2.°—LA OBEDIENCIA AL MAESTRO ESPIRITUAL]

[42] Busca un maestro que te dirija y sé en esto sincero, pues la sinceridad es la túnica del novicio. Cuando el novicio es sincero para con Dios, Dios alumbra a quien toma al novicio de la mano, y viene a

ser éste para él un ángel, que le inspira el bien, aunque en realidad fuera un demonio.

[3.º—DISTRIBUCION DEL TIEMPO]

[43] Debes distribuir las horas del día y de la noche. Aquellas en las cuales la ley religiosa te obliga por precepto a ponerte en la presencia de Dios, son las cinco horas asignadas para la oración ritual. En cuanto a las horas restantes, si eres artesano y ejerces un oficio manual, procura con todo empeño trabajar, durante un día, cuanto necesites para ganar la manutención de varios días, y al acabar la oración del alba, no abandones la esterilla ritual en que has orado, hasta la salida del sol; igualmente harás, después de la oración de media tarde, hasta que el sol se ponga. En esas horas intermedias de oración a oración ritual, permanece allí rezando jaculatorias, con presencia de Dios y humilde sumisión, sin que pase un momento en que pierdas la presencia de Dios, orando así desde mediodía a media tarde y desde la puesta de sol a la hora de la cena, lo mismo que antes y después de esas horas, ejercitándote en rezos de devoción o supererogatorios. No te duermas, sino cuando el sueño te venza. Ni comas, sino por necesidad. Ni uses más ropa, que la indispensable para preservarte del frío o del calor, con la sola intención de cubrir tu desnudez y evitar todo daño físico que te prive de servir a tu Señor.

[4.º—LECTURA ESPIRITUAL MEDITADA]

Si eres de los que saben leer y escribir, imponte la obligación de recitar en esos ratos un trozo del Alcorán, poniendo el libro sobre tu seno, sujeto con la mano izquierda, mientras con la derecha vayas pasando sobre las letras del texto, fija la vista en él y leyendo en alta voz, de modo que tú mismo te oigas. Mientras salmodias así el Alcorán, pide cuentas de tu conducta a tu alma, cuando el sentido del versículo leído lo reclame; y si se trata de versículos que piden reflexionar, medita; e igualmente obrarás en cada caso, según lo que el versículo signifique, bien sea oración de súplica, bien acto de con-

trición y plegaria de perdón, etc., etc. Asimismo, cuando leas alguna cualidad propia de las almas fieles, mira si tú la posees o si te falta, y da gracias a Dios por lo que tienes y proponte lograr lo que no hayas aún adquirido. Igualmente, cuando leas alguna cualidad propia de los hipócritas e infieles, mira si por acaso la posees o no.

[53] Piensa en Dios con frecuencia y pídele perdón. Si lo haces después de cometer un pecado, te será borrado; y si lo haces después de un acto de virtud y de piedad, te traerá luz sobre luz y gozo sobre gozo. Ese ejercicio de la oración mental concentra las aspiraciones del alma y aclara los ojos de su vista interior. Si en su práctica sientes fastidio, deja la oración mental por la lectura pausada del Alcorán, hecha con atenta reflexión y meditación, pues provocará en tu alma sentimientos de profundo respeto y adoración, cuando leas versículos relativos a la simplicidad, pureza y santidad de Dios; peticiones y súplicas, si los versículos invitan a la esperanza; humillación, si hablan del temor de Dios y de sus castigos, etc.... El Alcorán no fastidia al que lo lee, por la variedad de las ideas que sugiere.

[5.º—EXAMEN DE CONCIENCIA]

[45] Debes también examinar tu alma y pedirle cuenta de tus pensamientos en las varias horas del día, excitando a la vez en tu corazón sentimientos de vergüenza ante Dios, pues si logras que tu corazón se avergüence de haber ofendido a Dios, impedirás con ello que a tu corazón se le ocurran en lo futuro pensamientos que Dios repruebe, o que se sienta movido a hacer algo que a Dios no le agrade. Nosotros tuvimos un maestro (1) que apuntaba en su libro sus movimientos durante el día, y cuando llegaba la noche, ponía ante sí su página y tomaba cuentas a su alma, conforme a lo que en la página había. Yo añadí a lo que mi maestro practicaba el apuntar también mis pensamientos.

Observa vigilante todos los momentos del día, es decir, mira bien

---

(1) Alude a Abuabdala b. Almocháhid o a Abuabdala b. Casum. Cfr. *supra,* parte primera, I, pág. 43, y parte segunda, VI, pág. 172.

en cada momento qué es lo que la ley de Dios te dice que debes hacer en él, y hazlo: si estás en un momento en que la ley divina te impone una obligación de precepto, cúmplela; si tan sólo es invitación de consejo, apresúrate también a atenderla; si estás en uno de los momentos de tiempo libre, en que a nada estás obligado, ocupa tu alma en las devociones y obras buenas a que Dios te invita. Cuando practiques una obligación de precepto, hazlo sin que te venga la idea de que todavía vivirás después de que la acabes de cumplir, hasta que tengas que cumplir otra obligación; antes bien, hazte a la idea de que aquella obra buena es la última que haces en este mundo y con la cual te vas a presentar ante tu Señor, pues obrando así, obrarás con pura intención, y con la intención pura el acto es acepto a Dios.

[6.º—CARIDAD CON LOS ANIMALES Y CON LOS HOMBRES]

[47] Evita el trato de las gentes que te son adversas y que no son de tu género de vida; pero sin que de ellos formes mal juicio ni te ocurra pensar mal. Huye de ellos, sólo con la intención y propósito de buscar la compañía de Dios y de los suyos, prefiriendo su trato al de los demás. Asimismo debes tratar a los animales con ternura y compasión, pues son también criaturas que Dios ha puesto bajo tu dominio. No las cargues, pues, con peso superior a sus fuerzas, ni las montes sin más ni más, sólo por juego. Igualmente has de tratar a los esclavos, pues que son hermanos tuyos, aunque Dios los ha puesto bajo tu dominio, pero tan sólo para ver cómo los tratas. También tú eres esclavo de Dios y no querrías que se te tratase, siendo siervo, con malas maneras. Haz, pues, con ellos eso mismo exactamente, y el día que tú lo necesites, encontrarás la recompensa. Si tienes familia, vive con ella en amable compañía, pues todos somos hijos y tú también. La regla que todo lo resume y compendia es esta: Todo cuanto querrías que Dios hiciese contigo, hazlo tú con sus criaturas exactamente. Si tienes un hijo, enséñale el Libro de Dios, pero por Dios y no por fines mundanales, y oblígale a observar los preceptos religiosos y a practicar las virtudes. Desde su infancia llévalo hacia la

disciplina ascética, para que se habitúe, y no siembres en su corazón las malas pasiones de la sensualidad; antes bien, procura hacerle odiosos los oropeles de la vida mundana y que se dé cuenta de que quien los ama, pierde su premio en la vida futura, mientras que quien los rechaza, logra en la vida futura espléndida recompensa.

[49] Te recomiendo que des generosamente, así en la próspera como en la adversa fortuna, pues esta virtud es un indicio de la confianza en la providencia de Dios. El avaro es cobarde: viene a él Satanás y le sugiere que la vida es larga y que todavía puede esperar largos años. Entonces le dice: "Si gastas, te arruinarás y te quedarás sin nada, para ejemplar castigo que será proverbial entre tus colegas y semejantes. Guarda tu dinero y tenlo prevenido para las eventualidades del tiempo, sin ilusionarte con la prosperidad actual en que te ves, pues no sabes lo que Dios te enviará el año próximo." Si es en tiempo de pobreza y adversa fortuna, le dice Satanás: "Guarda tu dinero y no des de él a nadie cosa alguna, pues no sabes cuándo se te acabarán estos apuros, ni debes calcular que en lo futuro disminuyan, sino más bien que aumenten. Cuídate de ti mismo, pues nadie te ayudará cuando nada te quede; antes bien, la gente huirá de ti, a todos serás molesto y perderás hasta el honor." Cuando esta tentación satánica persiste influyendo en el corazón del infeliz, acaba por arrastrarlo a la avaricia.

[7.°—PRESENCIA DE DIOS]

[49] Te es indispensable ponerte en la presencia de Dios en todos tus estados de movimiento y quietud.

[8.°—PUREZA DE INTENCION]

[49] En la totalidad de tus estados de conciencia, vaya enderezada tu intención hacia Dios, proponiéndote pura y sinceramente hacer en cada caso aquello que sea mejor para tu vida espiritual.

[9.°—MANSEDUMBRE]

[51] Cuida bien de reprimir la ira, que la mansedumbre es indicio de grandeza de alma. Si reprimes tu ira, agradarás al Misericordioso y encolerizarás a Satanás; domeñarás tu alma y la refrenarás; a la vez, infundirás la alegría en el corazón del prójimo, contra el cual no te encolerizaste ni le castigaste por su mala acción; y eso será un enérgico estímulo para su alma, que le hará volver a su deber, a lo que pide la equidad, a confesar que te maltrató injustamente. Hasta puede muy bien ser que su conducta tenga explicación que la justifique, y así te ponga en la situación de acogerlo amablemente. Obra así, pues, que ya te lo encontrarás en tu balanza el día del juicio. Viene después otra ventaja de la mansedumbre, que es la mayor y engendra en el alma inmensa alegría, a saber: que si reprimes tu ira, tampoco te castigará Dios por las acciones que hayas cometido y que provocan su cólera; en efecto, como tú refrenas la cólera que te produjo la ofensa del prójimo, Dios te premia esa buena acción perdonándote. ¿Cabe sacar acaso mayor fruto de tu misericordia para con el prójimo y de la paciencia con que has soportado su ofensa y refrenado tu ira? Lo mismo que Dios quiere que tú hagas con tu prójimo, quiere también hacer El contigo. Esfuérzate, pues, por lograr esta virtud, cuya herencia es la caridad en los corazones de los hombres. El Profeta nos manda que nos amemos unos a otros. Y la mansedumbre es la más excelsa de las causas que conducen al amor perfecto.

[10.°—MEDITACION DE LA MUERTE]

[54] Debes desatar de tu corazón el nudo de la pertinacia en el pecado; pero esto no lo conseguirás, si no es diciéndole a tu alma, después de emitir una respiración: "¡Oh alma!, el aliento que te haya de venir tras éste ¿vendrá o no vendrá? Quizá mueras en esta respiración, adherida contumaz al mal, y al que muere contumaz en el pecado, Dios le tiene reservados castigos tales y tantos, que ni los montes más firmes los podrían soportar. ¿Cómo, pues, los soportará quien es tan en-

deble como tú? Pídele, pues, perdón a Dios, ya que ignoras cuándo te asaltará la muerte. Y es el mismo Dios quien ha dicho *(Alcorán,* IV, 22) : "No es penitencia la de aquellos que cometen el pecado hasta el momento en que la muerte se les presenta y sólo entonces dicen: "Ahora me vuelvo a Dios por la penitencia..." ¡Cuántas son las personas que les viene la muerte de improviso, mientras comen, beben o duermen, y sin despertar de su sueño, su espíritu es cogido de las manos de Dios y mueren contumaces en su pecado!" Con pensamientos como éstos, exhórtate, pues, a ti mismo. A fuerza de repetirlos muchas veces, desatarás el nudo de tu contumacia.





V. MAWAQUI

DESCENSO DE LOS ASTROS Y ASCENSIONES DE LOS MÍSTICOS

(ANÁLISIS Y EXTRACTOS)

[1.º—EL ALMA Y SUS VARIAS CAPAS O CUBIERTAS]

[89] La lectura del Alcorán ten entendido que puede hacerse con la lengua, con todos los miembros del cuerpo, con el alma, con el corazón, con el espíritu, con lo íntimo de éste y con lo íntimo de lo íntimo.

[2.º.—LA GRACIA, SU NATURALEZA, ESPECIES Y EFECTOS]

[11] La gracia es la llave de la felicidad eterna y el guía que dirige al siervo de Dios para que siga las huellas proféticas y se revista de las cualidades divinas. Todo el que la logra se salva y todo el que no la obtiene se pierde. Mas la gracia está fuera de la aptitud adquisitiva del siervo, pues ella es únicamente una luz que deposita Dios en el corazón de aquellos que El escoge para sí y para privados de su Corte. Por ella se alcanza la salvación y por su medio se obtienen los grados de perfección. Mas, aunque la gracia sea un misterio gratuito y una

luz puesta por Dios en el corazón del siervo, sin embargo, la voluntad de éste, en cuanto aspira a conocer las propiedades y esencia de aquélla, tiene relación de dependencia con el hecho de que Dios se la otorgue y atribuya. En virtud de esta relación, obtiene el siervo a veces ese acto voluntario, y entonces se imagina que la gracia es adquirida y que el pedírsela él a Dios y el quererla es la causa de haberla adquirido, sin advertir que aquel acto de voluntad que le movió a buscar y pedir la gracia **[12]** es a su vez uno de los efectos de la gracia misma, pues sin ella no habría existido el acto de voluntad. La voluntad de la gracia es, por lo tanto, efecto de la gracia, aunque la mayoría de los hombres no se den cuenta de ello.

Una vez que esto ha quedado sentado, es evidente que el hombre lo único que debe buscar y pedir en realidad es la perfección de la gracia al Dador providente de ella. Por "perfección de la gracia" entiendo que ésta acompañe al siervo de Dios en la totalidad de sus estados, es decir, en sus juicios, pensamientos y sentimientos más secretos, en sus iluminaciones, revelaciones, contemplaciones y coloquios, en una palabra, en todos sus actos. Y no es que la gracia divina sea una cosa divisible en partes, pues se trata de un algo espiritual que subsiste en el alma, y, por ende, cuando de ella predicamos la imperfección queremos decir tan sólo que resida en el alma para la realización de un acto suyo y se vea privada de ella el alma para realizar otro. Asimismo debe entenderse, por el contrario, la perfección de la gracia, en el sentido de que acompañe a todos los actos del siervo de Dios sin excepción. Queda aclarada con esto la causa de pedir a Dios la gracia. Más adelante ya explicaremos que la gracia, al ser pedida por el hombre a Dios, no por eso deja de existir en él.

La gracia divina es una ayuda, en cuya virtud el acto humano se conforma con su ley. Es una entidad espiritual que reside en el alma, al sobrevenir uno cualquiera de los diversos actos que de ésta proceden, la cual le impide contrariar el precepto de la revelación correspondiente a dicho acto. Esto y no otro es la divina gracia. De modo que toda entidad espiritual, cuyo efecto sea éste, se llamará gracia. Si el pecador se conformase con los deberes que la revelación le impone,

no sería pecador; pero al desaparecer dicha conformidad en uno cualquiera de sus actos, surge la disconformidad, porque el sujeto no puede estar privado, a la vez, de la cosa y de su contraria. Lo que sí cabe es que la gracia resida en el sujeto, respecto de un acto, al mismo tiempo que la disconformidad con la ley divina resida en él, respecto de otro acto distinto, v. gr., cuando uno hace la oración ritual, pero en una casa que ha robado a otro, o cuando uno hace limosna, pero a la vez ofende a su prójimo de palabra u obra. Por eso pide el hombre a su Señor la plenitud o perfección de la gracia, es decir, que le acompañe ésta en todos y cada uno de sus actos, para no contrariar jamás la ley divina. Cuando el siervo de Dios posee esta plenitud de la gracia **[13]**, según la acabamos de explicar, entonces se dice de él que ha logrado la inmunidad y preservación divina...

[15] La gracia se divide fundamentalmente en dos especies: general y particular. Es general la común a todos los hombres, musulmanes y no musulmanes. A su vez, ésta se subdivide en otras dos especies: una es la gracia en cuya virtud el acto humano se conforma con los dictados de la justicia, en cuanto tal; otra es la gracia en cuya virtud el acto se acomoda a los fines humanos. Ejemplo de esta última es el hombre (sea cualquiera la religión que profese), el cual cava un pozo a la orilla de un camino en tierra de secano, pues este acto es conveniente o se acomoda a los fines de todos los hombres que pasen por aquel lugar. La gracia que se conforma con la justicia es la que acompaña al acto humano que establece distinción entre las cosas, porque entre ellas ve que hay diferencia. Su fundamento estriba, pues, en dar a cada cual lo que le es debido. Así, por ejemplo, si un hombre ve que una persona trata de beber agua con una criba y en cambio intenta porgar el trigo echándolo en una copa, tomará el trigo y lo echará en la criba y en cambio echará el agua en la copa, diciendo: esto es para esto y aquello para aquello. Asimismo en todas las cosas especulativas y prácticas. La gracia particular es la que te saca de las tinieblas a la luz y te lleva a la felicidad eterna en sus diferentes grados, aunque hayas caído en el fuego infernal. A su vez, esta gracia particular puede ser también general y particular. Es general la gracia

de la fe en Dios y en su Profeta, es decir, en la revelación. Es particular la gracia de obrar conforme a la ley revelada. Esta última se vuelve a subdividir en general, que ayuda a cumplir los cinco preceptos fundamentales de la religión, y en particular, que es la gracia que te ayuda a purificar el corazón, a iluminarlo y a vaciarlo de todo lo que no es Dios, es decir, a los ejercicios de la disciplina ascética y del combate espiritual. También esta gracia especial se subdivide en general y particular. Es general aquella cuyo fruto es la práctica de las virtudes excelsas y el logro de las cualidades divinas y santas. Es particular aquella cuyo fruto es la iluminación o revelación de los misterios que van implícitos en la práctica de las virtudes...

[17] La gracia divina se logra por el alma de dos maneras. Una es la gracia que Dios crea en ti, de ti. Otra es la gracia que Dios crea en ti, pero por el ministerio de otro que tú. Ejemplo de esta última gracia es el islam, que tus padres y maestros te han procurado. Ejemplo de ella es asimismo el hombre que viene a ti, sin que tú hayas tenido parte alguna en su propósito, y te exhorta con sus saludables consejos y te despierta del sueño de tu negligencia, y, al despertar, Dios te envía por su ministerio la luz de su gracia y tú la recibes y te pones a pensar en cómo has de salvar tu alma y esto te conduce a entrar en el gremio de los que logran su eterna felicidad. En cambio, la gracia que existe en ti, pero de ti, es aquella en cuya virtud eres tú mismo quien de primera intención echas una mirada a tus propios defectos y te reprendes, a la vista de tus feas acciones, y concibes profunda abominación y odio del estado de tu alma, y, al intensificarse estas ideas y sentimientos, la gracia te ayuda a emprender animoso la marcha por el camino de la salvación y a practicar presuroso las virtudes en la medida en que Dios *ab aeterno* lo tiene decretado y previsto...

[18] Cuando la gracia del propio conocimiento se ha logrado, lo primero que produce en el alma es la enmienda de la vida y, sucesivamente, estos progresivos estados, cada uno de los cuales es causa del siguiente: penitencia, tristeza espiritual, temor de Dios, abominación del mundo, soledad o aislamiento, meditación, presencia de Dios, constante examen de conciencia, vergüenza de la propia indignidad,

respeto reverencial de Dios, observancia escrupulosa de su ley, aproximación a Dios, unión con El, familiaridad en su trato, confianza, petición de gracias y obtención...

[3.º—UTILIDAD DE LA CIENCIA RELIGIOSA]

Ninguna de estas moradas del camino espiritual se alcanza, sino después de haber adquirido la ciencia, la cual es doble: ciencia normativa y ciencia experimental. Es normativa el conocimiento racional o teórico de todo lo que atañe a los dogmas y a la moral **[19]**; pero de esta ciencia no debe aprenderse más que la cantidad estrictamente indispensable para la práctica. Es ciencia experimental el conocimiento de los efectos o consecuencias que en el alma producen las prácticas ascéticas y de sus misterios, por virtud de una luz que Dios comunica a tu corazón, la cual te hace penetrar las íntimas esencias de las cosas, los misterios de Dios en sus criaturas y los fines providenciales que Dios se ha propuesto en toda la creación. Esto es lo que se llama ciencia de los estados místicos. Cuando el siervo de Dios se reviste de una virtud o cualidad, siempre hay un indicio o síntoma que atestigua si es auténtico o no el estado de alma propio de aquella cualidad o virtud... Estos testigos de la verdad de los estados del alma son de dos especies, según que existan en el sujeto mismo que pretende poseer el estado, o bien en otro sujeto, aunque coincidiendo con la pretensión de aquél. No hay especie intermedia entre estas dos. A la especie primera pertenecen, por ejemplo, la palidez del rostro, síntoma propio del miedo; el rubor, testigo característico de la vergüenza; la paciencia y la resignación ante las desgracias decretadas por la Providencia divina, testigo que acredita la veracidad de quien pretende haber llegado a la morada mística de la conformidad con Dios y del absoluto abandono al curso de su omnipotencia. La especie segunda de síntomas o testigos de la autenticidad de un pretendido estado consiste en que el sujeto que lo pretende demuestre que, en efecto, existe en él tal estado, por medio de algo que existe realmente en otro sujeto. Así, por ejemplo, cuando el sujeto cuenta o describe algún suceso con-

creto que ocurre lejos de él. Pero en esto caben dos hipótesis: una, que el tal suceso pueda llegar a su noticia por algún medio hábil, aunque ignorándolo el sujeto...; otra, que su conocimiento esté del todo fuera de la capacidad humana. Estos son en resumen los testigos o indicios de la verdad de los estados del alma.

[53] Ten presente, hijo mío, que después de haber logrado de Dios su gracia y auxilio, lo primero que necesitas adquirir es la ciencia [dogmática y moral]...; pero de ella, no más que lo estrictamente indispensable, pues el saber más de lo necesario ocasiona la pérdida del tiempo para cosas más importantes. En efecto, ese saber excesivo mueve al hombre a dedicarse a la profesión de consejero de los demás en materia de religión, cosa innecesaria, existiendo ya otras personas que hacen sus veces en esto y que le eximen de la tarea de estudiar él por sí la totalidad de la dogmática, moral y ascético-mística. Ese estudio es, pues, excesivo **[54]** para él. Aprenda, por lo tanto, tan sólo lo que en cada momento le incumba conocer para las necesidades urgentes del momento.

El saber, cuya adquisición incumbe a todo hombre en general, así que llega al uso de razón, es la ciencia de los dogmas islámicos, con sus respectivas demostraciones, si su ingenio natural es apto para comprenderlas, pues si carece de talento para ello y es duro de cascos, entonces hay peligro en abrirle la puerta de la polémica exponiéndole las objeciones de los incrédulos. A ese tal, pues, hay que darle los dogmas por pura fe en la autoridad, prohibiéndole el razonamiento.

Cuando ya posea, por ciencia o por fe, el conocimiento exacto de los dogmas, se le darán a conocer los preceptos fundamentales del islam en general y, una vez que los conozca así, habrá que dejar el aprendizaje de los pormenores de cada precepto para el momento en que le urja su cumplimiento; v. gr., sólo cuando llegue el momento de hacer la oración ritual, deberá aprender los ritos de la purificación, previa a la oración, y los textos alcoránicos que integran ésta... Asimismo, al llegar el mes de ramadán, estará obligado a estudiar la ley del ayuno; si hace la peregrinación, estará obligado entonces a aprender sus ritos; si posee bienes de una determinada especie, tendrá que

aprender las leyes canónicas del azaque o limosna ritual, pero sólo las que se refieran a los bienes que posea y no a los demás; si vende o compra, deberá conocer entonces las prescripciones jurídicas de la compra-venta, del cambio, etc., y así también, en los demás preceptos y leyes religiosas, no estando obligado a conocerlos, sino cuando la obligación de su cumplimiento le urge, pues entonces es cuando los necesita conocer. Pero se dirá: "Es que entonces le faltará la holgura de tiempo indispensable para adquirir la ciencia que necesita." A esto respondemos que no queremos decir que haya de adquirirla en aquel preciso momento, sino tan sólo cuando ya ese momento esté próximo, es decir, con la anterioridad de tiempo estrictamente indispensable para poder adquirir la ciencia necesaria e inmediatamente antes de ponerla en ejecución.

[4.º—CONSEJOS ASCETICOS]

[90] Dios viene a ti, en la medida en que tú vas a El. ¿No es acaso el mismo Dios el que dice: "Quien se aproxima hacia mí un palmo, Yo me aproximo hacia él un codo. Quien se aproxima hacia mí un codo, Yo me aproximo hacia él una braza. Quien viene hacia mí corriendo, Yo voy hacia él trotando?"... En esta tradición hay dos ideas muy provechosas. La una es que Dios da gratuitamente, por encima de lo que el siervo desea; y buena prueba de ello es que en el cielo habrá lo que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre ocurrió; de modo que Dios nos da lo que no cabe dentro de nosotros conocer; y es evidente que el querer está siempre condicionado por el conocer. La otra idea útil está en estrecha relación con lo que ahora tratamos, o sea, que Dios viene a ti, con la misma medida de generosidad con la cual tú vas hacia El: si a El te acercas un palmo, El se te acerca generosamente un codo. Sin embargo, ¿por virtud de quién te acercas a El ese palmo? Es El mismo quien te acerca hacia El (por singular providencia que contigo tiene) ese palmo que a El te has acercado. Es El quien, en premio y recompensa de ese palmo primero que a El te acercaste, se te acerca por su parte otro palmo graciosamente; y

así resulta de ambos palmos un codo. Y así sucesivamente. El es, pues, quien por su gracia se te acerca y quien hace que te acerques. De modo que es como si con aquellas palabras te avisara y te dijese: "¡Oh siervo mío!, cuando te aproximas a mí..., soy Yo quien te toma por la cabeza, mientras tú estás como el cadáver, sin acción tuya propia. Y después, todavía te recompenso por ello, con un premio semejante a lo que te he dado gratuitamente."

[138] El tiempo es un regalo que Dios te hace. Aprovéchalo, porque de ti huye. Empléalo en prácticas de piedad y en obras buenas, porque si no, te servirá de perdición, mientras a otros les sirve para su salvación.

Escucha: que la alabanza del que te alabe no te ciegue para ver lo que tu alma es en realidad...

No trabes amistad más que con quien veas que te ha de aprovechar para tu vida espiritual. Si ves que es imperfecto, huye de él como del león. Dije mal: huye de él más que del león, pues el león, si destruye tu vida de acá abajo, también te da los grados de la gloria, mientras que el compañero perverso te priva de la vida presente y la futura...

[200] La voluntad de servir a Dios estriba en el abandono de la propia voluntad.

[5.º—METODO ASCETICOMISTICO RESUMIDO]

[56] Ten en cuenta que si Dios te ayuda con su gracia para adquirir la ciencia religiosa y para obrar el bien con pureza de intención, El te abrirá una puerta hacia su reino celestial, y la contemplación de las luces que a través de esa puerta se te revelarán te impedirá caer en la negligencia y retornar al mundo de las pasiones, pues tu alma estará ocupada en recibir de Dios las gracias y misterios que te envíe y las revelaciones que te comunique. Esta es la ciencia mística de las comunicaciones divinas. Conságrate, pues, a su adquisición, por medio de la constante práctica de la oración mental, la soledad..., la parquedad en el comer, la escrupulosidad en el hablar y la asidua vigilancia del corazón para desechar los pensamientos vanos e importunos.

Somete, después, tu alma bajo la autoridad de alguien que te mande y te prohiba, haciéndote su discípulo y tomándolo por maestro y director de conciencia, pues de otro modo no lograrías jamás que tus actos se realizasen conforme a una voluntad ajena y, por lo tanto, no abandonarías tu amor propio: aunque le impusieras a tu alma durante toda la vida las más duras pruebas, no dejaría ella de seguir su amor propio, puesto que era ella misma quien se las imponía; pues aunque al alma se le revelasen así los más sutiles misterios de la contemplación mística, tampoco por ello dejaría sus egoísmos y su soberbia, mientras no se sometiese a la obediencia de otra alma como ella y se dejara gobernar por sus preceptos y prohibiciones. Débese esto a los espesos velos que al amor propio envuelven y al enorme politeísmo de que el alma adolece. Así [sometiéndose a otro], el alma se eleva hasta el Preceptor absoluto, sirviéndose de la obediencia a otro como de una escala para ascender a El. Por eso dijo Dulnún el Misrí: "Todo acto que no proceda de ajeno influjo, es un capricho del alma, y lo último que sale de **[57]** los corazones de los sinceros amigos de Dios es el amor de la primacía." (1). Y a Abuyezid el Bistamí (2) díjole Dios mismo en una de sus contemplaciones: "Acércate a Mí con lo que no es mío: la vileza y la indigencia", aludiendo con ello a la desaparición del amor de la primacía. Esfuézate, pues, hijo mío, en buscar un maestro que te dirija...

[6.º—LA CONFIADA OBEDIENCIA AL MAESTRO ESPIRITUAL]

[111] Si encuentras un maestro al cual te sientas inclinado a respetar y reverenciar, ponte a su servicio y sométete a él, como si fueras un cadáver entre sus manos, para que te gobierne como bien le plazca y sin que tú personalmente te dirijas a ti mismo. Sólo así serás feliz y estarás pronto a obedecerle en todo cuanto te mande y prohiba. Si te manda ejercer un oficio manual, él sabe mejor que tú lo que te conviene más. Obedécele, pues, y ejerce aquel oficio, no porque a ti te

(1) Sobre Dulnún el Misrí, cfr. *supra*, parte segunda, IX, pág. 200.
(2) Famoso místico oriental, muerto en 874 de J. C.

guste, sino porque él te lo manda. Si, en cambio, te manda que te dediques a la vida contemplativa, obedécele también y estate en quietud, no porque te guste, sino porque te lo manda, pues él, mejor que tú, conoce lo que más te conviene. El, por otra parte, anhela más que nadie tu provecho espiritual y pide a Dios que por su medio te envíe sus luces..., pues, además, él confía en que el bien que a tu alma le procura con sus consejos le servirá de mérito ante Dios para compensar así sus deméritos propios. Sabe él también que contigo aumenta el número de los que aspiran a la vida devota bajo la dirección de los maestros de espíritu, que son los herederos de los profetas... Cuando, pues, ese maestro desea tu salvación y la salvación de sus otros discípulos, hasta el punto de ansiar que los hombres todos se salven por su medio, no anhela otra cosa que multiplicar el número de los seguidores de Mahoma... y este grado de perfección es de los más altos, porque no le mueve a dirigirte ningún interés egoísta, sino que su propósito se cifra tan sólo en el anhelo de honrar y glorificar al Profeta **[112]**. Y como esta y no otra es la intención que mueve al maestro, claro es que Dios le tiene que premiar, en la medida de lo sublime que es su grado de perfección. ¿Cómo, por consiguiente, cabe sospechar que el maestro sea poco celoso en dirigir al discípulo, atendidas todas estas consideraciones y, sobre todo, los frutos espirituales que merece su intención?

Porque los motivos de duda que puede tener el novicio, respecto del éxito de su aprendizaje, tienen que obedecer a una de estas dos causas: o porque el maestro sea poco celoso en aconsejarle, o porque sea imperfecto. Pero si el discípulo sospecha, por uno de estos dos motivos, que su maestro no logrará jamás abrirle paso a través del camino espiritual después de haberle servido como discípulo muchos años seguidos, debe reflexionar que esta tardanza obedecerá más bien a otras causas, que el director conoce perfectamente y que serán, sin duda, o defectos de parte del discípulo o dificultad nacida de la alteza del grado espiritual a que el maestro intenta elevarle. El hombre es, por temperamento, impaciente y apresurado. Por eso, el que aspira a la perfección, se impacienta al ver la lentitud de la empresa y

anhela ir de prisa. Pero, lejos de pensar así, debe meditar aquellas palabras que Alchonaid (1) respondió, cuando le preguntaron cómo había logrado llegar al grado de perfección que poseía: "Permaneciendo treinta años sentado, debajo de aquella escalera", y señalaba, al decir esto, a la escalera de su casa (2). Asimismo Abuyezid el Bistamí pasó doce años forjando, como un herrero, su propia alma; después, empleó otros cincuenta años en lavarla, como un lavandero de oficio; luego, otros ocho en cortarse, como un sastre, su ceñidor exterior, y ocho más en cortarse su ceñidor interior; y, a pesar de todo, aún le quedaron muchas ásperas cuestas por subir. ¿Cómo es, pues, oh aspirante, que no comparas tu estado de alma con el de estos grandes santos y tu ascetismo con el suyo? Mírate bien y verás que tu alma es imperfecta y que no eres digno de que Dios se te revele. Vuelve, pues, sobre ti mismo y repréndete diciéndole a tu alma: "Si de veras aspirases a lograr las moradas de los grandes santos, seguirías sus métodos de vida. Mira, pues, a tu maestro con ojos de veneración, sumisión y sinceridad. Si él advierte en ti algo bueno, ya te lo dirá, y si te lo dice estando tú en ese mal estado de alma, de seguro que te alejarás y apartarás del camino recto. Por eso, a pesar de todo, te conviene alegrarte de que el maestro te haya admitido bajo su dirección y recorra contigo el camino, pues todo ello son albricias de parte de Dios para contigo, ya que, si el maestro pensase mal de ti, no te hubiese atraído hacia sí; de modo que alguna esperanza tiene de tu salvación. Trabaja, pues, y esfuérzate por coadyuvarle y quizá así te abrirá Dios la puerta y lograrás la victoria." Con razones como éstas, debes reprender a tu alma, sin perder jamás la confianza, pues tan sólo desesperan del Espíritu de Dios los que no tienen fe.

Cuando veas que Dios te inspira esas reprensiones y duros reproches contra tu alma, ten ya por cierto que Dios te quiere, pues no te los habría inspirado si no hubiese decretado *ab aeterno* que El te ha-

(1) Uno de los más famosos místicos del islam oriental. Murió el año 910 de J. C.

(2) Es digno de notarse este rasgo de paciencia, semejante al de San Alejo, que también pasó diez y siete años debajo de la escalera de su casa.

bía de tomar de la mano. En cambio, si ves que Dios no te mueve con su gracia de esa manera y que tus actos no siguen esa inspiración suya, no debes culpar a nadie más que a ti mismo, ni menos aún murmurar de tu director espiritual, pues con ello te atraerías el castigo de Dios en esta vida y en la futura. Sigue, hijo mío, los avisos éstos que te doy y haz caso de las exhortaciones que te hago... y espera confiado a que Dios te abra, aunque sea durante tu vida entera, sin desesperar jamás del Espíritu de Dios.

[7.°—DE LA HUMILDAD]

[196] Busca la humildad y ten bien entendido que ella es uno de los misterios que Dios guarda junto a sí como un tesoro y que no lo regala por completo, sino a sus profetas o a los que son amigos sinceros suyos. Porque no toda humildad es humildad. Ella es la más sublime de las moradas del camino espiritual y la meta última a la que sólo llegan los hombres de Dios. Su real esencia consiste en el reconocimiento de que el alma es esclava, y con la esclavitud no cabe que coexista, en modo alguno, en el alma, el sentimiento de la soberanía. Por eso decía el maestro de maestros [Abumedín] (1): "Lo último que sale de los corazones de los amigos sinceros de Dios es el amor de la soberanía, el cual amor no coexiste sino con la ignorancia." Y preguntaba Jesús a sus discípulos: "¿Dónde nace la semilla?" Y le respondieron: "En la tierra." Y él añadió: "Pues asimismo, la sabiduría no nace tampoco más que en el corazón semejante a la tierra." (2). Y aludía a la humildad. Esta misma alusión encerraba también aquel dicho de Mahoma: "Brotarán de su corazón a su lengua los manantiales de la sabiduría", pues los manantiales no brotan sino en la tierra, que es de donde el agua nace. Pero no pienses que esa humildad exterior, que aparece en la mayoría de los hombres y en ciertas personas devotas, sea humildad. No es humildad. Tan sólo es adulación para conseguir algo que tú no ves. Todo el mundo adula al prójimo, en la medi-

(1) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 60.
(2) Cfr. Asín, *Logia et agrapha D. Jesu*, op. cit., núm. 89.

da de lo que de él busca o de lo que el prójimo busca de él. Pero la humildad es noble y no cabe, por eso, concebirla en cualquiera. Es patrimonio exclusivo del místico perfecto, confirmado en la ciencia espiritual.

[8.º—UTILIDAD DE LAS TRIBULACIONES]

[52] Dios ha querido que las moradas no se logren..., sino por medio de actos de virtud. Alguien dirá quizá: "A veces también asciende el hombre, mediante la tribulación, hasta moradas a que no asciende mediante actos de virtud, pues la tribulación no es un acto." Pero eso es un error, porque la tribulación no otorga, por sí misma, morada alguna jamás, ni eleva a nadie hasta Dios en grado. Si la tribulación, en cuanto tal, levantase a quien la sufre hasta Dios y otorgase por sí misma la felicidad eterna, los politeístas e infieles que son víctimas de tribulaciones lograríanla; y, sin embargo, para ellos la tribulación lo que hace es apresurarles el castigo divino... No otorga, pues, Dios las moradas a los que sufren tribulación, sino mediante la paciencia y conformidad con que la soportan..., y la paciencia y la conformidad son actos de virtud, porque son estados de alma preceptuados por la revelación divina..., y la raíz de la felicidad universal está en conformarnos con Dios en lo que manda y prohibe su ley..., y esta conformidad es una gracia que Dios otorga a algunos de sus siervos.

Porque, sin embargo, conviene, hijo mío, que el siervo de Dios crea firmemente que **[53]** no son sus propios actos los que le conducen al logro de aquellas moradas, sino únicamente la misericordia de Dios, que le otorga su gracia para obrar el bien y el poder de realizarlo y el premio, pues también el logro de la felicidad eterna, es decir, la entrada en la mansión de la gloria, es una gracia gratuita que sólo se debe a la misericordia de Dios.

[9.º—ELOGIO DE LA TRISTEZA]

[193] Es la tristeza el manto de honor con que se visten los que a Dios tratan con respetuosa cortesía. Dios se complace con el entris-

tecido. ¡Ojalá que yo pudiese ver a quien hubiera visto un alma entristecida! ¡Oh triste, bendito seas una y otra vez! ¡Por Dios juro que tú eres el hombre feliz, que tú eres el verdadero poseedor de la intuición real, que tú eres el amigo íntimo y sincero de Dios! ¡Ojalá que Dios me otorgase la gracia de la tristeza, sacándola de los tesoros de su generosidad! Tesoros tiene la tristeza, de los cuales no se otorga por Dios cosa alguna, más que al que es su amigo sincero. El triste tiene la intuición del decreto divino. El triste es el verdadero contemplativo. El triste es el heredero de los profetas. El triste es el misterio de Dios en la tierra. Cuando al corazón le falta la tristeza, se arruina. ¡Oh iluso **[194]**, que piensas haber llegado y estás perdido! ¡Oh infeliz, lo mismo que yo! ¿Acaso ignoras que lo que te falta es mucho más de lo que tienes? ¿De qué estás, pues, alegre? Aun aquel que por revelación especial estuviera seguro de su salvación, se debería entristecer al considerar cuán pocas gracias da a Dios por ese singular beneficio... Si, pues, aun el que tiene seguridad de salvarse ha de estar triste, ¿qué te parece deberá hacer el que está lleno de temor porque ignora lo que le ha de venir? ¡Feliz aquel cuya túnica es el temor de Dios, y su manto la tristeza, y su manjar la tristeza, y su bebida la tristeza! Los amigos sinceros de Dios y los profetas, en la tristeza se deleitan. La tristeza es la suma de todo bien. A aquel a quien Dios ama, de entre sus siervos, envíale su plañidera al fondo de su corazón. El que no ha gustado el sabor de la tristeza, tampoco ha gustado el sabor de la devoción. No te extravíes, pues, hijo mío, si oyes decir al amigo de Dios, confirmado en su gracia, que la tristeza es una morada espiritual de inferior categoría, pues con esas palabras no quiere decir el místico, dotado de intuición esotérica, lo que se imaginan algunos que penosamente y con dificultad recorren este camino. Como la ciencia es más o menos elevada, según lo es el objeto por ella conocido, así también la tristeza es morada más o menos alta, según lo sea su sujeto. Da por supuesto que Dios te ha instalado ya en la más sublime de las moradas, a las que pueda llegar la más excelsa de las criaturas. ¿Te faltará todavía algo o no te faltará, bien sea porque no poseas el temor reverencial que aquella morada exige por su excelsitud misma,

bien sea por otro motivo superior? Es cierto que no sentirás ya la tristeza, si eres en tal medida perfecto, que tus contemplaciones no te ciegan. Mas si la posesión de aquella excelsa morada te ciega hasta el punto de no ver eso, será prueba evidente de que todavía eres hombre de pasión. ¡Ojalá que Dios infunda en mi corazón la gracia de la tristeza espiritual y de la sutil desolación!

[10.º—TEORIA PSICOLOGICA DEL PROCESO ASCETICO MISTICO]

[77] La raíz del logro de estos grados estriba en vaciar el espíritu de toda preocupación que te impida *realizar* con viva fe en tu espíritu lo que oyes, ves, dices o haces con cualquiera de los órganos corpóreos en la morada mística en que estés. Si no desocupas tu espíritu de ideas ajenas para poder *realizar* con fe viva lo que oyes, tampoco tus órganos corpóreos estarán desocupados para revestirse de los hábitos de virtud correspondientes...

[94] No lograrás las moradas, hijo mío, mientras no te unas con Dios; ni te unirás, mientras no te anonades; ni te anonadarás, hasta que tengas fe viva; ni la tendrás, hasta que practiques habitualmente los actos de virtud correspondientes a cada morada; ni adquirirás estos hábitos, hasta que Dios te ayude con su gracia; ni, finalmente, obtendrás ésta, hasta que te acompañes de alguien que a su vez posea ya aquellos hábitos que son fruto de la divina gracia. Si te acompañas de él, obtendrás la gracia, y con la gracia el hábito de la virtud, y con la virtud habitual la fe viva, y con la fe viva el anonadamiento, y con éste la unión.

[133] Si al llegar a una morada se ve privado el místico de la iluminación de alguno de los misterios propios de aquella morada, debe retornar al principio de su preparación ascética..., y una vez que haya logrado la plena posesión de la virtud correspondiente, logrará también la plena posesión de la morada en el mundo espiritual. Procura, hijo mío, formarte una idea clara y distinta de este misterio esotérico, que, a juicio nuestro y a juicio de nuestros colegas, es muy difícil de comprender.

¿Cómo es que no logra el místico la plena posesión de una morada de la vida espiritual, mientras no ha logrado previamente la posesión perfecta de la virtud moral por cuyo medio se llega a dicha morada? ¿Acaso no es de esa virtud de donde nace para el alma, si bien lo examinas, un mundo espiritual, que surge como prolongación del acto o hábito ascético correspondiente, por ministerio de la cualidad espiritual a la que el alma asciende dentro del mundo invisible, después de adquirido el hábito? Si, pues, esto es así, ¿cómo va a retornar el alma al mundo visible para completar la preparación ascética que le falta, si sus movimientos no se realizan sino al ritmo de los movimientos del Espíritu que busca lograr? Dirá entonces el alma: La efusión de las gracias es gratuita. El que las derrama no está obligado a comunicar al alma la plena iluminación de todos los misterios que van anejos a la posesión habitual de la cualidad o virtud que por su gracia le otorgó, sino tan sólo en la medida que bien le plazca al Donador concedérselas... No hay, en efecto, cualidad alguna espiritual o virtud, que no tenga sus grados de perfección. Si cada virtud no tuviese más que un solo grado, entonces sí que el alma lograría la plena posesión de ella y la iluminación de los misterios a ella anejos, desde el primer momento o estado transitorio de la respectiva morada; mas, como cada morada es divisible en función del número de los grados de virtud, resulta que si el Donador quiere otorgar al alma, de una vez, la iluminación de los misterios todos que van anejos a todos los grados de la cualidad o virtud celestial correspondiente, el alma logrará ya entonces la perfección; pero si no quiere, ¿quién le podrá obligar a ello? Nosotros hemos visto un gran número de místicos que siguiendo esta vía llegaron a poseer los carismas de andar por los aires y sobre las aguas y de recorrer en un instante **[134]** larguísimas distancias, y esto en público y a ojos vistas; pero después tuvieron que retornar a completar la perfección, que les faltaba, de la virtud correspondiente. Y aquí es donde está el lugar del peligro, pues unos completan su preparación y vuelven a lograr la morada, mientras que a otros se les hace largo el repudio y acaban por abandonar el camino...

Pero dirás: "Y este místico iluso, ¿estaba acaso revestido de las

virtudes propias de esas moradas o no hay manera de suponer tal cosa?" Es cierto que él andaba sobre las aguas y por el aire y que bajo sus pies se plegaba la tierra; pero en la presencia de Dios, ese tal no ocupaba rango alguno, porque dichos carismas no eran, a los ojos de Dios y respecto de ese tal, grados de perfección, es decir, consecuencias de premisas, ya que andaba extraviado; eran tan sólo, más bien, consecuencias de premisas censurables, existentes en el sujeto. Dios quiere usar con él de astucia, mediante esos prodigios, y servirse de ellos como de prueba para tentarle, a ver si él se ilusiona imaginando que la causa que le ha hecho llegar a poseer tales carismas es cabalmente los actos que ha cometido, contrarios a la ley divina, puesto que, si no hubiese acertado con el verdadero camino, no le habría sucedido eso. Y es que el desgraciado se olvida de comparar el estado de su alma con los dictados de la ley divina. Pidámosle a Dios que nos libre de ser de aquellos ilusos, cuyas malas acciones se les antojan buenas y que por eso se obstinan en practicarlas. En cambio, si el sujeto está realmente revestido de las virtudes y llega a las moradas divinas a que hemos aludido, como éstas son realidades de la herencia profética, no dan jamás otro fruto que la rectitud moral...

Si todavía me dijeras: "Descríbeme, pues, esas cualidades espirituales o virtudes, mediante las cuales supones que el místico, de ellas revestido y adornado, penetra las esencias de esas moradas", te responderé: Ten entendido que el carisma de recorrer largas distancias en un instante es patrimonio de los que se consagran al combate espiritual y rompen la nave de sus cuerpos, a fuerza de mortificaciones y de fatigas en los ejercicios ascéticos. Y esto es así, porque Dios, sabio y providente, ha depositado en la analogía los fines de su providencia. Sobre ese principio fundamental se basa este libro. No hace aparecer Dios morada alguna, sin que entre ella y la virtud o cualidad espiritual que a ella conduce exista analogía. Así, por ejemplo, el ojo: si estrictamente cumples los preceptos que Dios te impone respecto del mirar y te revistes de las virtudes que a los ojos corresponden y a las cuales Dios te invita y te afanas por realizar a la perfección todos los actos que implican, la recompensa del ojo será la contemplación

mística. Si en vez de la contemplación se te otorgase como premio el don del coloquio divino, el alma resultaría deleitada en cuanto al oído y no en cuanto a la vista y quedaría ésta sin deleite alguno, pues que la esencia de la vista es el mirar y ella no entiende qué cosa sean el coloquio y las palabras. Ahora bien, el premio, para el Sabio y el Justiciero, tiene que ser adecuado a la naturaleza del que lo recibe y homogéneo a ésta, pues la equidad pide que ponga cada cosa en el lugar que le corresponde. No debe, pues, poner la contemplación mística como premio de las virtudes del oído, ni el coloquio con Dios como recompensa de las virtudes de la vista, ya que sus respectivas esencias lo repugnan. Claro es que racionalmente cabe suponer posible que la vista oiga, pero entonces ya no será realmente vista, sino oído, pues tan sólo es vista, en cuanto que ve y contempla, aunque esté dotada de una sola percepción para oír y ver.

[142] Todos los carismas y grados de perfección mística, que hemos explicado hasta aquí, como propios de las virtudes correspondientes a los varios órganos corpóreos, redúcense en último término al corazón únicamente, pues si no fuese por el corazón, ningún carisma poseerían los **[143]** órganos corpóreos. En efecto, todo acto que de ellos procede, si no va acompañado de la pureza de intención, que es el acto propio del corazón, no es más que polvo que se disipa en el aire, pues ni tiene consecuencia alguna jamás, ni sirve para lograr la felicidad eterna. Dios mismo lo dice así *(Alcorán,* XCVIII, 4): "¿Qué se les manda, sino que sirvan a Dios con religiosidad sincera?" Y el Enviado de Dios añade: "Los actos no son actos, sino por las intenciones. Cada hombre no tiene, de suyo propio, más que aquello que se propone..." De aquí resulta evidentemente que los actos todos, internos y externos, es el acto del corazón quien los purifica o los mancha, pues los otros miembros corpóreos carecen por sí mismos de movimiento y de reposo, así para cumplir la ley religiosa como para rebelarse contra ella, sin el previo mandato del corazón y sin su voluntad. Lo primero que nace en el corazón es la idea imprevista. Si se fija en ella el corazón y forma el propósito de realizarla, mira entonces al miembro propio del acto que piensa realizar y lo pone en movimiento,

para que ejecute el acto de virtud o de pecado, por el cual se hace el sujeto acreedor a premio o a castigo. ¿No ves, en efecto, cómo supone Dios digna de perdón la primera mirada, que se realiza sin propósito y para la cual el corazón no tuvo intención en modo alguno, y por eso cabalmente no merece el sujeto ser castigado? Asimismo ocurre con el olvido: cuando el hombre realiza un acto cualquiera, distraído y sin el propósito reflexivo de realizarlo, Dios se lo perdona. Lo mismo sucede si el corazón quiere y forma el propósito de cometer un pecado, pero no persiste en el propósito [sino que se retracta]; tampoco se le toma en cuenta ni se le anota en el libro, mientras no lo ponga en ejecución, de palabra o de obra, según sea el pecado. Esto, por lo que toca a los pecados. Y en cuanto a los actos de virtud, el hombre merece, aunque tan sólo forme intención y propósito de practicarlos. Y si, después de tener intención de pecar, se abstiene, la mera abstención se le toma en cuenta, como si fuese un acto de virtud. Así lo dijo el Profeta: "Cuando el siervo de Dios se propone realizar un acto bueno, se le toma en cuenta como un acto bueno, aunque no lo realice; pero si, además, lo realiza **[144]**, se le toma en cuenta como diez actos buenos. Cuando se propone cometer un pecado y lo comete, se le toma en cuenta como un pecado; pero si no lo comete, no se le toma en cuenta; antes bien, Dios les dice a los ángeles: "Anotádselo como un acto de virtud, pues si lo ha dejado de cometer, ha sido tan sólo por Mí."

[169] El fenómeno místico, que en lo interior del hombre se da, es paralelo y se corresponde con el fenómeno ascético que en su exterior aparece. El acto de lo interior es una intuición o experiencia viva del espíritu. El acto de lo exterior es un ejercicio práctico de la virtud, de que el espíritu está revestido. Pero de ambos, el primero es de dos clases: hay una intuición o experiencia espiritual, que consiste en una revelación divina y de la cual se engendra el acto exterior o ascético; y hay otra intuición que a su vez se engendra del acto exterior. Esta segunda intuición, si bien la examinas, encontrarás que, a su vez, produce como consecuencia otro acto ascético exterior. De modo que todo fenómeno místico participa o pertenece en común a dos fenómenos ascéticos: al que lo ha engendrado y al otro que es consecuencia suya.

Este es el proceso del camino espiritual, hasta que el alma llega a una intuición, tras de la cual ya no existe acto ascético exterior. Esa última intuición es la intuición esencial.

[11.º—CARISMAS DE VISION]

[63] Son de varias especies. Una es, v. gr., ver físicamente al visitante, desde gran distancia y mucho antes de llegar o tras de una cortina muy espesa; ver el templo de la Caaba, al hacer la oración litúrgica, a fin de orientarse hacia ella, etc. Otra especie es, por ejemplo, contemplar el mundo celestial, espiritual y terreno. El propósito de Dios con estos últimos carismas es poner ante el alma del siervo sus maravillas y prodigios, para fomentar en ella el anhelo de conservar el grado de perfección lograda y animarla a seguir por el mismo camino... El mundo espiritual celestial son los ángeles... y el celestial terreno son los *abdales* (1). Contempla, pues, el místico a los ángeles... que, como dice Dios (*Alcorán,* XXI, 20; XLII, 3), le glorifican sin cesar noche y día e interceden por el perdón de los que creen y de todos cuantos viven en la tierra. ¿Cuál crees, pues, hijo mío, que será el estado de alma de esa persona que goza de la compañía de tales señores, exentos de toda tibieza y negligencia en el servicio de Dios? ¿Dejará de estar acaso un solo momento con la vista y el pensamiento fijos en su propia alma y en su imperfección moral, al contemplar las varias especies de **[64]** buenas obras que debiera practicar en aquella excelsa morada?... El mundo espiritual terreno significa todos los siervos de Dios que han logrado adquirir en la tierra las cualidades de los ángeles, es decir, la presencia de Dios en el campo de batalla de la mortificación y del combate ascético, revistiéndose de los atributos de la perfección espiritual.

[Así como el sol cuece el oro, encerrado en el mineral aurífero, hasta hacerlo aparecer puro de escorias sobre la superficie de la tierra y volatilizarse desprendiéndose del suelo y elevándose en la at-

(1) Cfr. *supra,* parte primera, I, pág. 41, nota 2.

mósfera **[65]**, así también el alma de estos místicos, encerrada en la tierra de sus cuerpos, después de que el ejercicio ascético los ha equilibrado y purificado y el sol de la divina gracia los ha fundido con su calor, sale de su encierro y, sin dejar de seguir informando al cuerpo, se eleva hasta el mundo supremo, adquiriendo allí las cualidades propias de los espíritus angélicos con los cuales convive, es decir, que se hace invisible, como éstos, a los ojos de los hombres, o anda sobre las aguas o vuela por los aires y viene a ser entonces como la *hyle* o materia prima, que es apta para revestir todas las formas, al modo de los ángeles que se aparecen a los hombres bajo variadas figuras. La invisibilidad de su persona real obedece a un obstáculo subjetivo de los que lo miran, obstáculo producido por el místico que se les hace invisible, en cuanto a su personalidad real, y visible sólo bajo la forma de que se ha revestido. Las almas todas tienen un solo y el mismo origen; pero al unirse con los cuerpos, que son de naturaleza y calidades diferentes entre sí, adquieren las calidades y complexiones propias de los cuerpos con las cuales se unen y en cuya vecindad habitan. Sólo cuando el fuego de la mortificación y el ascetismo purifica la complexión orgánica del cuerpo, se libra el alma de su influjo y retorna al mundo espiritual de su prístino origen, aunque sin dejar de gobernar al cuerpo. Claro es que esta purificación es más o menos difícil y lenta, según que la complexión orgánica está más o menos lejos del equilibrio temperamental.]

[66] De la visión y trato del mundo angélico, exterior al místico, es luego trasladado éste a la visión del otro mundo angélico o celestial, propio de él, es decir, interior u oculto en su mismo espíritu. Esta otra visión consiste en que Dios le abra los ojos de su vista interior, para que contemple los misterios que se guardan en su propia alma, dentro de una mansión cerrada con llave y escondidos cada uno en su respectivo rincón. A su vez, el ojo de la vista interior está también o tapado con un velo o cubierto de una capa de herrumbre, según que la visión carismática haya de ser directa o refleja como en un espejo. Una vez que desaparece del ojo el velo o la capa de herrumbre y se descorre el cerrojo y se derrumba el escondrijo y sale el sol de la Ver-

dad, júntase la luz de este sol con la luz propia del ojo o con la bruñida superficie del espejo del alma y de esta unión se engendra **[67]** la visión, percepción e impresión cognoscitiva.

El que logra este carisma de la visión interior es capaz de penetrar el pensamiento del prójimo y de dominar el arte de la fisiognómica magistral.

La manera de llegar los pensamientos del prójimo al alma del místico que ha alcanzado esta morada de la divina sabiduría es como sigue: cuando se descorren los velos supradichos que cubren el ojo del corazón, percibe éste sensiblemente todo otro corazón que tenga enfrente; y esto es así, porque todo corazón es como un libro en que están escritos los conocimientos e ideas que posee en sus diferentes capas, semejantes a los folios de un volumen; ahora bien, el sujeto no puede menos de estar leyendo cada instante lo que está escrito en los folios del volumen de su propio corazón, bien sea que lo hojee rápidamente, es decir, que repase varias ideas, bien sea que se fije varias veces seguidas en una sola idea; en cualquiera de ambos casos, el místico dotado de este carisma dirige su vista interior al volumen escrito, que es el corazón de su prójimo **[68]**, y mira en qué folio está leyendo o en qué línea de él tiene fija su atención y se entera de lo que piensa, bueno o malo, sin que su prójimo lo sospeche; y si, luego de haberse enterado, quiere comunicarlo a los demás, lo hace; y si no, lo guarda en secreto, según lo estima oportuno y conveniente.

Otra manera es como sigue: a veces, en el espejo del corazón del místico se graba o imprime el pensamiento que existe en el alma de otro, como se refleja en un espejo bruñido la imagen del objeto que está enfrente de él. Aquí, la limpidez del espejo del corazón estriba en que esté vacío de ideas vanas o accidentales y lleno, en cambio, de las ideas esenciales a la morada mística que ocupa, en las cuales tiene fija la atención. Si, pues, en tal estado de ánimo encuentra en su propio corazón una idea que no corresponde a su morada, infiere de cierto que aquella idea no es suya, sino de alguno de los que allí están presentes... Cabe entonces que el iluminado, conociendo la idea, no conozca de quién sea, si éste no se lo confiesa espontáneamente, o lo

conozca sin necesidad de tal confesión. La causa originaria de tal conocimiento es que entre los corazones existe cierta relación de analogía, en virtud de la cual, cuando una idea nace en el corazón de un novicio y se trata de un mal pensamiento, brota de su corazón, con esa idea mala, una oscura nube que derechamente va hacia el corazón de su director espiritual, y así que éste se enfrenta con su discípulo, hácese más denso el humo de la nube, y en cambio se disipa al marcharse el novicio de su presencia, y de esta manera averigua el maestro de quién era aquella idea. Si el pensamiento es bueno, fórmase, en vez de la nube de humo, un vapor sutil y aromático, por el cual conoce el maestro quién es la persona, como en el caso anterior.

Para el caso en que la persona no está presente, sino ausente, supongamos el siguiente ejemplo: mientras un asceta está sentado en la mezquita, le viene de pronto a uno de su casa el deseo de comer carne, y el asceta experimenta **[69]** en su propia alma ese mismo apetito, a pesar de sentirse él completamente exento y puro de todo deseo sensible, y, después, encuentra también en su alma que aquella cosa deseada debe él llevarla a su casa. Si la persona que ha tenido tal deseo es desconocida para el iluminado y Dios quiere que sea éste quien se lo satisfaga, cabe que Dios mismo le sugiera, después de haber comprado la cosa, la manera de averiguar la persona, y cabe también que por sí mismo conozca sólo su domicilio y Dios le inspire las señas personales del sujeto. Cuando ninguno de estos casos se dé, el iluminado saldrá de la mezquita sin dirección fija, conducido por Dios y con su pensamiento en movilidad continua, hasta llegar frente a la persona o a su domicilio, y entonces obrará como en los casos anteriores: le entregará la cosa y se marchará.

Otra modalidad existe aún, que es de las formas más sutiles de la revelación divina. Consiste en que se te ocurra una idea y venga a ti el alumbrado y la encuentre grabada en tu propio vestido, con el precepto o la prohibición de ejecutarla, según sea buena o mala la idea. Esto es lo que le sucedió al maestro Abumedín (1), cuando le vino la

(1) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 60.

idea de repudiar a su mujer: el maestro Abulabás Benalarif (1) vió escritas en el vestido del maestro Abumedín estas palabras: "Conserva tu mujer." También a mí me ocurrió algo más sutil que esto, y fué que, estando yo ocupado en componer un libro inspirado por Dios, se me dijo: "Escribe: Este es un capítulo sutil de describir e imposible de revelar." Pero después de eso, no supe ya qué escribir y me quedé esperando la inspiración divina, hasta que mi organismo se trastornó y estuve a punto de morir. Mas de repente surgió ante mí una lámina luminosa, en la cual había unas líneas de luz verde que contenían la misma frase última y todo el texto siguiente del capítulo. Lo redacté hasta su fin y en seguida desapareció de mi vista.

Otra modalidad consiste en que si comete un hombre cualquier pecado, v. gr., de fornicación, robo, etc., al penetrar donde se encuentra el místico dotado de esta iluminación, ve éste, en el miembro u órgano corpóreo [70] con el cual cometió dicho pecado aquel hombre, unas líneas negras, sin más. Este grado de iluminación fué el predominante en el estado místico de Abu Yaza (2) y es patrimonio peculiar de los que ejercitan escrupulosamente la austeridad...

En cuanto al arte de la fisiognómica, es de dos especies: una magistral, y otra inferior a ésta en grado. Esta segunda es, a su vez, de otras dos especies: la primera es patrimonio de los entendidos en la ciencia de los temperamentos y de sus efectos, es decir, los médicos y filósofos, y no tenemos necesidad de explicarla. La fisiognómica magistral tiene una causa, de naturaleza completamente distinta de todas esotras especies. En su virtud, el que posee tal carisma prevé con toda certeza el fin último de una persona... [71] Esta persona no puede

(1) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 74.

(2) Su nombre completo es Abu Yaza El Nur, ben Maimún, ben Abdala El Hazmirí. Murió a la edad de ciento treinta años, de los cuales pasó veinte solitario y consagrado a la devoción en la montaña que está sobre Tinmal (Marruecos), descendiendo luego a la costa, en la cual pasó otros diez y ocho años sin comer otra cosa que hierbas silvestres. Era de color negro cobrizo, alto y flaco; iba vestido de una túnica de hojas de palmera, con un albornoz remendado y un fez de juncos en la cabeza. Murió el año 572 (1176 de J. C.). Cfr. *Kartás*, edic. Tornberg, 178 y trad. Beaumier, 383.

menos de estar, cuando la ve el iluminado, o en movimiento o en reposo, es decir, realizando algún movimiento con su lengua, su mano, etcétera, o teniéndolas en reposo. [Y como el que posee este carisma conoce por experiencia mística y por revelación divina la naturaleza y efectos espirituales de todos y cada uno de los grados, moradas y estados del camino ascéticomístico y, por consiguiente, conoce también la relación que tienen con los actos físicos de movimiento y reposo que cada uno de ellos produce, infiere, del movimiento o reposo que realiza una persona, el estado espiritual de su vida interior y lo anuncia y luego acaece tal y como él lo anunció.] Esto es lo que le ocurrió al maestro de maestros Abumedín con un individuo que se movió, estando en su clase, y a quien por eso lo hizo salir, diciéndole: "Ya verás lo que te pasa dentro de tantos años." Uno de los presentes le pidió entonces que le aclarase aquello con pormenores, y el maestro le explicó que aquel sujeto pretendía estar en el buen camino. Pasados veinte años, las cosas ocurrieron tal y como el maestro lo había previsto...

[Todos estos conocimientos son fruto de la intuición mística otorgada por inspiración divina, y en ellos caben grados más o menos sublimes, hasta llegar a la visión de Dios, bajo el velo de uno cualquiera de sus atributos de perfección, pues los carismas de visión anteriores derivan de la visión de Dios bajo el velo de sus atributos de operación. Así va el iluminado ascendiendo de grado en grado, hasta llegar a ver a Dios bajo el velo de sus atributos de gloria y, por fin, a la visión de su esencia. Pero esta última visión se logra tan sólo por modo de negación y no por modo de afirmación, es decir, excluyendo de Dios toda semejanza y confesando que la percepción de su esencia consiste en la impotencia de percibirla. Por eso este grado es el de la perplejidad.]

[12.°—CARISMAS DE AUDICION]

[75] [Uno de los carismas del oído consiste en que el místico escuche en su interior la buena nueva de que está en el camino de la salvación. Este es el máximo carisma.

Otro carisma consiste en oír hablar a los seres inanimados, bien

sea real y físicamente, bien sea por manera preternatural o milagrosa, bien sea simplemente penetrando el místico la significación esencial de dichos seres, sin que los oiga hablar. En cualquiera de estos tres casos, el fruto del carisma consiste en que el alma se sienta excitada a la perseverancia en la práctica de la virtud y a la perfección. Estos carismas son herencia de los milagros, análogos a ellos, que el Profeta realizó, v. gr., el de oír a las piedras alabar a Dios. Cuando el místico alcanza este carisma, ya no ve cosa alguna del mundo que no alabe a Dios, pero con un lenguaje idéntico al humano. Algunos que no han experimentado realmente, sino tan sólo en apariencia, la verdad de este carisma, lo niegan, porque suponen que no se da en tales casos verdadero lenguaje en los seres inanimados, sino únicamente audición imaginativa en el alma del místico, el cual la interpreta como audición real y externa, aunque tan sólo es interior e ilusoria. Esta ilusión auditiva se da, efectivamente, en los principiantes.

Otro carisma de audición consiste en que el sujeto oiga que le hablan, sin ver quién sea la persona que le dirige la palabra, y esto, bien sea interpelándole, bien sea respondiendo a sus preguntas, bien sea saludándole, etc. Abenarabi asegura haber experimentado este carisma en sus varias formas, y conocer por referencias su realidad en otros místicos.

Todos los carismas de audición preexigen que el alma esté vacía de toda idea o pensamiento ajeno o vano; sólo así cabe escuchar la voz de Dios, tanto si el sujeto está en la soledad, como en medio del tráfago del mundo. Hay, en efecto, almas a quienes este tráfago no les estorba para recibir los carismas de audición, si bien hay muchos que sólo los reciben en el retiro, hasta que su estado interior se fortalece y son aptos para percibir en su interior la voz de Dios, sin que las voces del mundo exterior se lo impidan. Entonces el alma va ascendiendo de grado en grado, hasta llegar a oír dentro de sí la palabra eterna de Dios directamente. El provecho que el alma saca entonces de este sublime carisma no estriba tanto en el mero hecho de que Dios honre al alma haciéndole oír su voz, cuanto en las ideas santas que esta voz le sugiere y en el deleite espiritual que el alma experimenta.]

[13.º—CARISMAS DE LOCUCION]

[81] [Uno de ellos es hablar y conversar con el mundo celeste, es decir, con los ángeles.

Otro es vaticinar lo futuro, es decir, anunciar los hechos que han de acaecer. Abenarabi asegura haber visto a muchos místicos, dotados de este carisma, que también dice poseía él mismo. Cita entre aquéllos al asceta español Baqui Benmajlad (1).

De este grado pasan a otro más noble, en el cual dicen, con la

---

(1) Sobre este famoso santón cordobés († 889 de J. C.) cfr. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (apud *Disertaciones y Opúsculos,* Madrid, 1928, I, págs. 252-254). La alusión de Abenarabi refiérese quizá a la anécdota siguiente que los biógrafos de Baqui Benmajlad narran: "Una mujer fué a verle y le dijo: "Mi hijo está cautivo de los francos [es decir, de los cristianos del Noreste de España], y yo no duermo ni una noche por el ansia de volverlo a ver. Tengo una casita que quiero vender para rescatarlo con su precio. ¡Si quisieras indicarme alguien que llevase el dinero a donde está cautivo y lo rescatase! Porque para mí no hay noche ni día, ni resignación ni consuelo!" Baqui le respondió: "Con mucho gusto. Anda, márchate, que voy a ocuparme en ello con la voluntad de Dios." Y bajando Baqui la cabeza, púsose a mover los labios rogando a Dios en favor de la libertad de su hijo. Y no pasó mucho rato sin que la mujer volviese acompañada ya de su hijo y le dijera a Baqui: "Escucha lo que te va a contar que le ha sucedido". A las preguntas que entonces Baqui le hizo, contestó: "Yo estaba entre los esclavos del rey [de los cristianos] encadenado, como ellos, con grillos en los pies; y mientras, cierto día, iba yo andando, he aquí que los grillos cayéronseme de los pies. El vigilante, al verme, vino a mí y me insultó agriamente, diciendo: "¡Te has soltado los grillos!" Yo le repliqué: "¡Por Dios te juro que no, sino que se me han caído, sin darme yo cuenta!" Vino entonces con el herrero y me los volvió a clavar con fuerza; pero al levantarme, cayéronseme de nuevo. Preguntaron entonces a sus religiosos y éstos me interrogaron: "¿Tienes acaso madre?" Yo respondí que sí. Entonces ellos dijeron: "Es, pues, que sus oraciones han sido escuchadas por Dios. Soltadlo." Y me pusieron en libertad y me proveyeron de medios para regresar a las tierras del islam." Preguntóle entonces Baqui por la hora en que se le cayeron los grillos, y he aquí que era la misma en que por él había Baqui rogado a Dios." Cfr. Almacari, *Analectes,* I, 812-813. Esta anécdota tiene el interés de ser el más antiguo precedente de la redención de cautivos en el islam español.

licencia de Dios, que una cosa sea y la cosa es. Este sublime carisma es, según Abenarabi, el mismo de Jesús que resucitaba los muertos y curaba los leprosos y los ciegos con la virtud de su palabra y por permisión de Dios.]

Ni es inverosímil—añade—para la razón natural que honre Dios con este carisma a algunos de sus predilectos amigos y se les haga experimentar realmente, pues la nobleza de tal carisma refluye en honra del Profeta, por cuya imitación y por el cumplimiento de cuyos preceptos Dios lo otorga. Existe, sin embargo, gran discrepancia entre los teólogos acerca de esta cuestión: unos admiten que el santo puede tener como carisma todo lo que el Profeta tiene como milagro; otros lo niegan; otros, en fin, sólo admiten que el santo pueda tener como carisma lo que no es milagro propio del Profeta. **[83]** En cambio, para los de nuestra escuela, no cabe en modo alguno negar la posibilidad, porque ven y experimentan hechos reales, que la demuestran, así en sus propias personas, como en las personas de sus hermanos... Si refiriésemos nosotros los carismas de este género que hemos visto personalmente y los que han llegado a nuestra noticia por testimonio de personas fidedignas, quedaría maravillado quien nos oyera y quizá los rechazaría como falsos, por limitar su examen a considerar tan sólo la indignidad del sujeto en cuyas manos hace Dios aparecer los carismas; pero si completase su examen considerando además quién es el agente poderoso y libre que los realiza por medio de aquél, es decir, si mirase a Dios, no le parecerían ya cosa tan de maravillar. Yo he visto a uno de los alfaquíes de nuestros días que afirmaba: "Si yo viese con mis propios ojos alguna de esas cosas realizada por alguien, diría en verdad que alguna perturbación había experimentado mi cerebro; porque confesar que la cosa ocurría realmente, de ningún modo. Eso, a pesar de que a mi juicio es perfectamente posible que Dios, si quiere, haga que esas cosas se realicen por mano de la persona que a El bien le plazca." ¡Mira, pues, hijo mío, qué espesos velos le cegaban y cuánta era su incredulidad e ignorancia!

Volvamos ahora al asunto: todos esos efectos o influjos divinos que como señales de su singular predilección realiza Dios por mano de tal

o cual persona de la especie humana, redúcense todos ellos, a pesar de sus diferentes especies y grados, a un solo origen, a saber, a ciertas potencias o fuerzas anímicas que los *sufíes* denominan *la aspiración* o *el voto* (الهمة), y que algunos de ellos llaman *la sinceridad* (الصدق), y así dicen: "Fulano orientó su aspiración hacia tal cosa, y se le realizó", o también: "Fulano tuvo fe viva y sincera respecto de algo y lo consiguió." De esta propiedad o potencia participan en común el profeta y el santo, como participan también de estas otras cualidades: 1.ª, la ciencia adquirida por el común de los hombres, poséenla el profeta y el santo sin necesidad de adquirirla, es decir, que sin investigación racional o reflexiva tienen ciencia infusa de las premisas y de la consecuencia; 2.ª, lo que los hombres ven en el sueño, lo ven el profeta y el santo en la vigilia; 3.ª, que es la aspiración o el voto de que ahora tratamos, consiste en que todo cuanto una persona cualquiera no puede lograrlo sino mediante su cuerpo o con el auxilio de una causa exterior **[84]**, lo realizan el profeta y el santo con su simple aspiración o voto, y todavía más que esto, pues también realizan cosas que están del todo fuera del alcance del poder humano, como son los efectos que hemos citado anteriormente.

Has de saber también que la realidad de esta aspiración es, en el místico, de dos especies, diferentes en grado: una de ellas está ya dentro de la naturaleza o temperamento innato del hombre, mientras que la otra le sobreviene después de no tenerla. Algunos *sufíes* de nuestra escuela estiman, no obstante, que toda aspiración o voto de los místicos les es innata o connatural. Pero ¿cómo puede ser innata—dirá alguno—si vemos que no la posee el místico, sino después de llegar al uso de razón y de haber adquirido los hábitos morales y la facultad de hablar? A esto responderemos que no es así; antes bien, dicha facultad preternatural es innata en aquel sujeto en quien Dios quiere crearla, aunque el sujeto no se da cuenta de que la posee, y por eso la emplea, mientras no sabe que la tiene, en realizar cosas muy diferentes de esos efectos preternaturales o prodigiosos que hemos referido, y sólo después de que conoce que la posee, es cuando la aplica a la realización de las cosas todas que bien le place, como, por ejemplo, el

prodigio de hablar Jesús en la cuna por disposición de Dios, o los prodigios de aspiración de María o del patriarca José (1). ¿No ves acaso al que tiene la virtud de fascinar con la mirada cómo logra, cuando su imaginación es intensa y eficaz, hacer caer al camello en la caldera o al niño en el sepulcro? (2). La misma revelación afirma la real existencia de esta facultad, de la cual Dios nos libre. Sin embargo, la diferencia que hay entre nuestra opinión y la del otro grupo está en que, a nuestro juicio, todas esas potencias son meras causas ocasionales, de las cuales Dios se sirve para realizar El los prodigios, no por virtud eficaz de ellas mismas, sino simplemente con ocasión de ellas; en cambio, los otros teólogos creen, al revés, que dichas causas son eficientes (3).

A este mismo género de fenómenos, quiero decir, al influjo que en los cuerpos producen esas potencias anímicas que se llaman aspiración o voto, pertenece el hecho de que vemos a una persona dominada por la aprensión de su estimativa respecto de una cosa cualquiera, hasta el punto de que la cosa se realiza. Así, por ejemplo, se le pone a un sujeto una tabla de uno o dos palmos de ancha, apoyada en dos muros sobre un espacio vacío, y si se le obliga a pasar por encima de la tabla, tan pronto como ve debajo de sí el vacío, se imagina que va a caer al suelo y así que esta aprensión se hace intensa y se apodera de él [85], cae inmediatamente a tierra; y, sin embargo, ese mismo sujeto andaría perfectamente por la tabla, aunque fuese ancha tan sólo de

(1) Cfr. *Alcorán*, III, 41, XIX, 28-34 y XL, 36.

(2) Alude a una tradición, que se supone de Mahoma, la cual afirma: "La mirada del ojo introduce al hombre en el sepulcro y al camello en la caldera." Cfr. Algazel, *Macásid al-falasifa* (edic. Cairo, 1331 hég.), pág. 316.— La supersticiosa creencia en la fascinación o sea en el vulgarmente llamado "mal de ojo" fué general en toda la Edad Media, así en el mundo islámico como en el cristiano. Santo Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica* (p. 1.ª, q. 117, a. 3) acepta de Avicena esta misma doctrina de la fascinación.

(3) Alude a la doctrina *ocasionalista* de los teólogos *motacálimes* del islam, que negaban a las criaturas toda causalidad eficiente. Cfr. Asín, *Algazel: Dogmática* (op. cit.), págs. 58 y 787, y *Algazel: El justo medio en la creencia* (Madrid, 1929), pág. 156.

unos dedos o como la palma de la mano, y no se caería (1). Como este ejemplo hay muchos. Los estados anímicos de los audaces y de los asustados son de igual género. De modo que si mirases la cuestión con ojos científicos, verías que todo movimiento que se da en la realidad tiene su raíz en este punto sutil, aunque es difícil de percibir. Estas potencias divinas, insertas por Dios en las almas, realizan, pues, prodigios que rompen el curso habitual de la naturaleza en grado mayor o menor. A este género pertenece también el fenómeno que observamos en varias personas, las cuales han recibido de Dios la facultad innata siguiente: cuando hablan, su palabra produce en los que la escuchan una intensa emoción de alegría que les hace reír con tal vehemencia, que hasta en sus cuerpos aparece exteriormente el efecto de la emoción; a los mismos reyes les hacen reír, aun en los momentos de mayor seriedad, sin que puedan dominar la emoción que les embarga y el efecto pasivo de que los cuerpos son víctima; pasión debida al influjo sugestivo que en sus almas ejerce la palabra de aquella persona y que no se advierte en otras (2). A veces, en efecto, encontrarás que otro sujeto profiere aquellas mismas palabras, pero como no posee dicha virtud [lejos de emocionar alegremente a los que le escuchan], se les hace fastidioso y pesado. Más admirable que esto es todavía el observar que de esa misma virtud nacen a veces efectos análogos, pero por la sola audición y sin que se vea al sujeto que tal virtud posee, como cuando a varias personas les refiere otro anécdotas de ese sujeto que posee la virtud de hacer reír y la gracia que les hace el simple relato les mueve el deseo de oír hablar al sujeto en persona; en éstas, viene a ellos un individuo, del cual se les dice que es fulano, es decir, el sujeto que tantos deseos de oír tenían, pero sin ser él mismo en realidad, y, a pesar de todo, así que lo oyen hablar, aunque sus palabras no tengan nada de gracia, experimentan la misma emoción agra-

---

(1) Este mismo ejemplo aduce literalmente Santo Tomás en su *Summa c. gentes* (I. 3, c. 103): "Sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset."

(2) Alude a los bufones palaciegos.

dable. Ahora bien, esta emoción no nace realmente de lo que le oyen decir, sino tan sólo de la imagen fantástica, grabada profundamente en sus almas, la cual les impide fijarse en las palabras que el sujeto aquel profiere y compararlas con las que antes les han contado del sujeto dotado de la facultad de hacer reír, pues las oyen como si oyeran sonidos musicales, que son meros sonidos sin palabras, y les producen el mismo efecto. Este fenómeno es el que los filósofos conocen bien y denominan "el amor apasionado de las almas".

Pero alguien dirá tal vez **[86]**: "De modo que, a tu juicio, el mago y el que posea esa virtud anímica capaz de realizar tales prodigios, si osan pretender que son profetas y quieren probar la veracidad de su misión profética con un prodigio realizado mediante tal virtud, lo conseguirán. Ahora bien, la razón teológica demuestra que tales prodigios no acaecerán jamás en comprobación de la verdad de su pretendida profecía; mas, si la causa de tales prodigios fuese esa facultad o virtud anímica, de seguro que coincidirían con la pretensión profética del que los realiza, ya que está dotado de tal virtud."

A esto responderemos que las tales virtudes o facultades no son todas de un mismo grado, sino que ocupan grados distintos de excelencia, cuya distinción es evidente, a juicio de los entendidos en la materia. Y siendo esto así, resultará que las facultades que gratuitamente otorga Dios a los profetas no las concede a los que no lo son.

El adversario replicará quizá: "Pues entonces, que ese sujeto, que falsamente pretende ser profeta, realice tan sólo prodigios que estén bajo la esfera de su virtud preternatural, y siempre resultará que con ellos comprobará la verdad de su profecía."

A esto responderemos que, desde el momento en que consta por razones teológicas ser eso imposible, no cabe que en tal caso ocurra más que una de dos cosas: 1.ª, si aquella virtud la posee dicho sujeto por modo innato, Dios pondrá un obstáculo accidental e inadvertido para el sujeto, que impedirá a dicha virtud la realización del prodigio; 2.ª, si no le es connatural, sino adquirida (como algunos estiman), entonces Dios la destruirá o hará desaparecer del objeto, mediante la creación en él de una virtud contraria, como lo hizo con Abraham,

cuando Dios dijo *(Alcorán,* XXI, 69): "¡Oh fuego! Sé frío y saludable para Abraham!" Si, en ese caso, hubiera dejado Dios en el fuego la virtud de quemar, de seguro que habría quemado a Abraham, pues la esencia del fuego está en la combustión; pero Dios la destruyó y creó en su lugar el frío. Así, pues, también, esas potencias anímicas no tienen eficacia alguna para alterar las esencias de las cosas, porque si la tuvieran para transformar la esencia de un ser en otro, las esencias todas podrían cambiar y la razón humana en sus juicios carecería de todo fundamento científico, pues siempre cabría concebir como posible que la esencia real de lo cognoscible se transformase.

[14.°—CARISMAS DE LA MANO]

[98] [Estos carismas son, como los de los otros miembros, premio y fruto de las virtudes cuyo ejercicio corresponde a las manos, es decir, la generosidad y caridad para con los prójimos, llevadas ambas hasta el extremo de la austeridad perfecta, que consiste en la abnegación y sacrificio de la voluntad propia, prefiriendo dar al prójimo aun lo que es indispensable para la vida propia, y eso espontáneamente, antes de que el prójimo lo pida.

Entre los carismas de quien ha llegado a esta morada de perfección, uno es éste: coger con la mano un puñado de aire y, al abrirla, encontrársela llena de oro y plata. Otro carisma, pero ya del orden espiritual, consiste en contemplar cómo la diestra de Dios escribe con su cálamo en la lámina del destino las realidades todas del cosmos, bajo la forma de letras distintas, que son como los símbolos de los géneros, especies e individuos de la creación entera. Pasa luego el alma a otra contemplación más alta, que consiste en ver de un solo golpe todos esos seres particulares, como resumidos o compendiados en las formas o tipos universales del mundo superior. Otro grado más elevado aún viene después: hasta entonces, el alma no ha visto a Dios, porque los velos de las criaturas se lo impiden; la mano de Dios descorre esos velos, después de decirle al alma: "No llegará hasta Mí aquel cuya mano no se desprenda de toda cosa que no sea Yo mismo.

Despréndete, pues, de todo y encontrarás la riqueza y el descanso. Abandona el mundo... y no quieras ser tú un segundo dios." El corazón, al oír este discurso divino, se arrepiente, pide perdón y se humilla. Cierra entonces sus ojos interiores para dejar de ver, no sólo el mundo exterior, sino su propia alma, y contempla en el espejo de su Creador todas las cosas. Sobre la contemplación extática propia de este último grado carismático, compuso Abenarabi un libro especial, titulado *Mobayat al-cotb]* (1).

[15.°—CARISMAS DEL VIENTRE]

[104] [Precede a todo el capítulo una extensa introducción, en la cual Abenarabi desenvuelve su doctrina ascética relativa a la gula y lujuria, cuya mortificación es el preámbulo indispensable para lograr los carismas de este órgano corpóreo. Comienza por ponderar cuán terrible enemigo del alma es el apetito concupiscible, fuente de aquellos dos vicios. El siervo de Dios debe combatirlo, hasta matarlo o sujetarlo, al menos. De ambos vicios, la lujuria es, a su juicio, menos temible que la gula, ya que, vencida ésta, desaparece casi automáticamente aquélla, privada del fomento y ayuda que le presta el vientre. La gula, en efecto, es el mayor incentivo de la lujuria, y ésta es la razón que obliga a domeñarla cuanto antes. Los efectos de la gula son de dos géneros: de un lado, engendra toda clase de enfermedades físicas; de otro, muchísimas dolencias morales **[106]**. Un caso típico de lo primero es el que Abenarabi narra del califa omeya de Damasco, Suleiman ben Abdelmélic ben Merwán († 717 de J. C.), famoso por su voracidad. "Salió—dice—un día de su palacio y encontró una acémila cargada de huevos cocidos, y al verla pidió que le trajeran higos, y, sin apearse del caballo, se puso a comer higos con huevos, hasta vaciar el serón de su contenido; el atracón le produjo la muerte." (2). Las dolencias es-

(1) Falta en Brockelmann, *Geschichte der arab. litt.*, noticia de este libro.

(2) Los historiadores todos ponderan la voracidad de este califa; pero no consignan este hecho.

pirituales que la gula engendra son, según Abenarabi, muchas, porque el comer y beber más de lo necesario fomenta la actividad hasta el abuso, es decir, hace hablar, andar, mirar, etc., sin restricción alguna. Por eso, para contener al alma dentro de los límites de la ley divina, el hombre debe reducir su alimento por la austeridad. En general, el servicio de Dios exige la privación de todo exceso en la comida, bebida y vestido, tomando tan sólo lo indispensable para conservar la vida, sin buscar el deleite sensible. **[107]** El cuerpo, por sí mismo, se satisface con esto: igual se sacia con manjares delicados que con comidas nada suculentas; lo mismo se preserva de las inclemencias del clima con harapos que con vestidos preciosos. El apetito concupiscible, en cambio, es decir, el alma sensitiva, ya reclama lo excesivo y pecaminoso. Sólo la razón, alumbrada por la revelación, es capaz de reprimir ese apetito desordenado y preferir la austeridad al abuso, el hambre a la hartura, el traje basto al fino, etc., porque, a diferencia del alma sensitiva, mira al futuro más que al presente y a lo que es real más que a lo aparente. Sabe muy bien, en efecto, que los bienes de este mundo son falaces y caducos, pues acaban con la muerte. La austeridad, por el contrario, produce efectos muy saludables al alma, pues la mueve a la práctica de las virtudes y de los ejercicios de devoción, como se ve, por ejemplo, en el ayuno, que es la preparación más eficaz para la vigilia nocturna y la oración mental.]

[115] A estos actos de virtud, propios del vientre, acompañan determinados carismas y grados de iluminación, lo mismo que ocurre con los actos de virtud propios de los demás miembros.

Uno de esos carismas, que no admiten duda ni peligro de ilusión espiritual, consiste en que al místico le garantiza Dios mismo contra la ilicitud de cuanto come, bebe o viste, mediante ciertas señales que le revela, bien en sí mismo, bien en las cosas que debe estimar ilícitas o dudosas y evitar el tomarlas. Esas señales son muchas y de muy diferentes formas; tantas, que es imposible enumerarlas todas al pormenor, aunque siempre se reducen a los dos grupos susodichos. Cuando le ofrecían algún manjar de sospechosa licitud a Alhárits el Mohasi-

bí (1), le latía una vena de su dedo. Mientras Abuyezid el Bistami (2) estuvo en el vientre de su madre, no alargó jamás ésta la mano a manjar alguno ilícito. Otros místicos oyen una voz que les dice: "Abstente." A otros les entra un súbito temblor. A otros, si les ofrecen un manjar prohibido, se les convierte en plomo o ven sobre él una mancha de color negro, o se les aparece como un cerdo. Con estas y otras señales semejantes distingue Dios a sus amigos y escogidos. Todas ellas se reducen a tres especies, según que la señal aparezca en la persona misma del asceta o en la cosa de que debe abstenerse, o bien consista en una voz exterior o interior que le avise. Estas tres especies fundamentales admiten gran variedad de maneras, que nosotros hemos explicado, al comentar los estados místicos de Abuyezid el Bistamí, en el libro que titulamos "Llave de las cerraduras de la intuición unitaria de Dios" (*Miftah acfal al-tauhid*) (3).

Otro de los carismas del vientre consiste en saciar a una multitud con una pequeña cantidad de alimentos, como se cuenta de uno que recibió la visita de varios hermanos, sin tener más comida que la estrictamente precisa para saciar a uno solo, y después de partir aquel pan que tenía, lo cubrió con el mantel; los hermanos se pusieron entonces a comer de debajo del mantel, hasta que todos ellos acabaron, sin dejar uno de comer; y todavía quedó el pan como estaba antes, sin que de él faltase nada... **[116]** Casos análogos se cuentan en materia de tela, que también pertenecen a este género. Así se refiere de Abuabdala el Tawori (4), que tomó una pieza de tela, y sacando un extremo por debajo de su manto, se lo entregó al sastre y le dijo: "Toma lo que necesites." El sastre no cesó de cortar lo que Dios quiso en cantidad prodigiosa, hasta que al fin le dijo: "No se acaba nunca esta pie-

(1) "Místico famoso de oriente, que floreció en el siglo VIII.° de J. C. y a quien se atribuye el origen de la práctica metódica del examen de conciencia. Cfr. *supra*, parte segunda, VI, pág. 171.

(2) Místico oriental, muerto el año 874 de J. C. Sobre su vida, obras y doctrina, véase a Massignon, *Essai*, op. cit., 243-256.

(3) Falta en Brockelmann, *op. cit.*, noticia de este libro de Abenarabi.

(4) No me es posible identificar la personalidad de este místico.

za de tela." El Tawori entonces sacó afuera la pieza de debajo de su manto y dijo: "Ya se acabó. Ojalá que te hubieses callado." Dícese también que el Tawori mismo era el sastre y quien se maravillaba del prodigio era el dueño de la pieza, y que aquél se la echó a fuera diciendo: "Ya se acabó."

Otro de los carismas de este grado de perfección consiste en convertir un solo manjar de un plato en otros varios manjares de diferentes clases, a la vista del que está comiendo, si así lo desea alguno de los presentes. Persona digna de fe me refirió que el maestro de maestros Abumedín (1) presenció este prodigio, realizado por un gran místico, durante su peregrinación. Ello fué que, habiendo salido en cierta ocasión con ánimo de emprender uno de sus viajes, encontró al paso a uno de los amigos de Dios, y poco después, no muy lejos de allí, entró a una cueva en la que vivía una vieja con la que le pasaron cosas que él refería extensamente. Al fin de aquel mismo día volvió el maestro Abumedín a la vieja y se sentó con ella, hasta que llegó un hijo de ésta que servía a Dios en aquella montaña. Entró y saludó al maestro Abumedín. La vieja presentóles la mesa con un plato y pan y sentáronse a ella el maestro y el joven a comer. Dijo el maestro: "Desearía que fuese tal manjar" (que se le había ocurrido de pronto). El joven le respondió: "Dí *bismilá* [en el nombre de Dios], oh señor mío **[117]**, y come lo que quieras." El maestro pronunció la jaculatoria *bismilá* y se puso a comer, y he aquí que era el manjar que deseaba. "Y continué—decía Abumedín—dirigiendo la intención de mi deseo, mientras el joven decía cada vez lo mismo que la vez primera y yo encontraba el sabor del manjar que deseaba. El joven era pequeño, como un niño..."

Otro de estos carismas consiste en que al místico de este grado se le aparezca un genio o un ángel trayéndole lo que haya de comer, beber o vestir, o bien, que se lo presenten colgando en el aire, como le sucedió a uno que, necesitando agua en medio del desierto, oyó sobre su cabeza un ruido y levantando la cabeza vió que una copa

(1) Cfr. *supra*, parte primera, II, pág. 60.

pendía de una cadena de oro; bebió y la dejó. Otro vió a una persona en el aire que le ofrecía un panecillo, y preguntándole quién fuese, le dijo que era el ángel de las provisiones. A otro se le apareció una mujer que le ofrecía un manjar y a la cual nadie conocía; se le preguntó quién fuese y él dijo: "El mundo de acá abajo, que está a mi servicio." De este género de carismas los hay innumerables (1).

[118] [Los grados de iluminación que se logran mediante la austeridad, son varios. Todos ellos consisten esencialmente en intuiciones de la esencia del alimento espiritual o metafísico. En el grado primero, al iluminado se le revelan los secretos biológicos de la semilla y de su germinación y crecimiento, hasta convertirse en planta, cuyo fruto sirve de alimento corporal. Todo el proceso de la vida vegetal es, pues, realmente un proceso de nutrición del germen por medio de los agentes físicos (lluvia, viento, luz solar), químicos (elementos de la tierra) y angélicos, puestos por Dios al servicio de la semilla y de la planta, igual que los alimentos vegetales y animales concurren a la vida del hombre. En el segundo grado, al *sufí* se le revelan otros misterios más altos y esotéricos, que están como simbolizados en los del grado primero. En su virtud, el místico contempla ya la semilla como símbolo de la fe depositada gratuitamente por Dios en la tierra de su propia alma, regada luego con la gracia eficaz del bien obrar y oreada por los vientos de su especial providencia, hasta que produzca como fruto la espiga de la intención pura y sincera de servir a Dios solo. En el grado tercero, el místico contempla el misterio de la sabiduría providente de Dios, objetivada en el ángel encargado de la distribución equitativa de los medios que conducen a los fines de la vida humana. En su virtud, el místico logra, como fruto de esta contemplación, el espíritu de la ecuanimidad y de la justicia, que otorga a cada criatura lo que le es debido. En la meta de este grado de iluminación, el místico llega a contemplar a Dios mismo, bajo el velo de su nombre "El Proveedor", es decir, como causa primera y, en realidad, única de todo ser, en sus

---

(1) He suprimido dos casos de este género, por haberlos ya inserto: uno, *supra,* parte primera, II, pág. 56, y otro en *Risalat al-cods,* § 14.

diferentes categorías. En el grado cuarto, el místico se siente arrebatado por Dios a contemplar el misterio más sutil y esotérico que se oculta bajo el velo de todos los alimentos hasta aquí considerados. Este misterio es el de la esencia del alimento en su sentido metafísico. Todo alimento es esencialmente principio de conservación y existencia o vida, así en el orden ideal (causas y efectos), como en el orden religioso o moral (actos humanos y mérito o demérito), como en el orden físico (comida y saciedad). El alimento es, por lo tanto, un concepto metafísico más alto que el de la vida y de la conservación del ser, puesto que va implícito en todos los seres, vivientes y no vivientes, y su contenido ideológico es condición previa para concebir todo ser que posea existencia permanente. Ese alimento metafísico, indispensable para la existencia, es la esencia absoluta o abstracta, es decir, la esencia de las esencias, que en el sistema de Abenarabi es común a Dios y al mundo y de la cual reciben su alimento, esto es, su existencia concreta o individual, todas las formas, excepción hecha tan sólo de las cinco hipóstasis.] (1).

[16.º—CARISMAS FRUTO DE LA CASTIDAD]

[123] [La lujuria no es, según Abenarabi, vicio autónomo, sino secuela del instinto sexual exacerbado por la gula, tal como ya se insinuó al tratar de los carismas de la sobriedad. Por eso quizá no asigna Abenarabi carismas peculiares de la castidad, limitándose a señalar los grados místicos de perfección, propios de esta virtud, entendida en un sentido alegórico. El *sufí* que ha logrado ser casto de obra y pensamiento, es elevado por Dios al rango de padre espiritual de sus prójimos: su palabra engendra en las almas frutos de bendición, singularmente en los discípulos o novicios que por él son dirigidos. Este grado de dignidad lo hace semejante a Dios, en cuanto creador, pues también crea, como Dios, mediante la infusión del Espíritu divino en las almas. En otro grado superior, el místico llega a contemplar el

---

(1) Cfr. *Su teolog. y sistema del cosmos,* párrafos 7 y 17.

misterio de la generación metafísica: la "materia espiritual" que en el sistema de Abenarabi es el principio pasivo o femenino de todo ser, es fecundada por la palabra divina "sé", que hace las veces de principio masculino; de este sublime connubio se engendran los seres todos] (1).

[17.°—CARISMAS DEL PIE]

[131] Los carismas exotéricos propios de este grado, son tres: 1.°, andar sobre el agua; 2.°, recorrer en un instante grandes distancias; 3.°, volar por el aire. Los relatos de casos típicos de estos tres carismas, que se dicen realizados por los santos, son tan conocidos, que huelga consignarlos aquí, pues los libros están llenos de ellos. Dios tiene, efectivamente, amigos íntimos, con los cuales hace todo esto, y como nuestro propósito actual es tratar de estos temas compendiosamente, pasaremos a explicar los altos grados de iluminación que a dichos carismas acompañan.

Has de saber, hijo mío, que el místico, ayudado por la gracia, no cesa de disfrutar del goce de estos carismas, nutriéndose de los misterios que cada uno de ellos encierra y revistiéndose de los hábitos de virtud que los engendran, hasta que se le abre una puerta que da al mundo celestial, por el cual comienza desde entonces a caminar con velocidad proporcional a la velocidad con que camina por el mundo terrestre en la práctica de las virtudes: cuanto más de prisa progresa en éstas, tanto más pronto se le revelan los misterios del mundo celestial.

Así, el que logra el carisma de recorrer instantáneamente largas distancias, cual si la tierra de este mundo se le plegase bajo sus pies, se le despliega también, en ese otro mundo espiritual, la tierra de los cuerpos humanos, es decir, conoce a fondo las esencias reales de los organismos y sus grados jerárquicos, **[132]** exotéricos y esotéricos, los misterios que envuelven y, en general, todos los altos fines que la pro-

(1) Cfr. *Su teol. y sistema del cosmos*, párrafo 14.

videncia divina ha depositado en cada uno de los miembros u órganos corporales.

Al que por la práctica del bien o la posesión de una determinada virtud hereda el carisma de andar sobre el agua, se le abre una puerta que da al mundo celestial y a través de ella ve el misterio de la vida y de la ciencia que Dios ha puesto en el agua. Conoce entonces la vida sutil, que al conocimiento científico caracteriza, y la otra vida, propia del cuerpo orgánico, en cuya virtud siente éste los dolores y los placeres y conoce las cosas singulares.

... ...

Si alguna de estas intuiciones científicas le falta, es que no está todavía en este grado de perfección. Retorne, pues, a caminar sobre el agua en el mundo presente y descienda, desde el agua, a la virtud moral que le produjo como fruto ese carisma exotérico. Encontrará seguramente entonces que su alma no estaba revestida aún de dicha virtud con toda perfección. Esfuércese, pues, por afincarla, hasta lograr su posesión completa y atienda a enmendar los defectos que observe, a fin de que la intención sea pura y sincera. Vuelva entonces de nuevo al mundo esotérico y la iluminación le será otorgada por completo.

Al que por la práctica del bien o la posesión de una determinada virtud alcanza el carisma de andar por el aire, se le abre una puerta hacia el mundo sublime y celestial de los espíritus angélicos y allí conoce por intuición sus esencias misteriosas y el modo de sus operaciones: ascensión, descenso y estación; auxilio, gobierno, **[133]** ilustración y dominio...; pero no pasa el que ocupa este grado más allá de la esfera del Escabel de Dios, pues la esfera inmediata, la del Trono divino, es ya propia de los carismas del corazón, que vienen tras éstos (1). Si alguna de estas intuiciones de los misterios le falta, retorne al punto de partida, exactamente igual que antes dijimos, y así que haya logrado la plena posesión de la virtud correspondiente, logrará también la plena intuición en el mundo de los espíritus.

(1) Cfr. *Su teología y sistema del cosmos,* párrafo 17.

[18.º—CARISMAS DEL CORAZON]

[141] Has de saber, hijo mío, que el corazón está entre dos de los dedos del Misericordioso: si El quiere, lo mantiene en la rectitud, y si quiere, lo desvía del camino recto. Si lo desvía, entonces el corazón viene a ser mansión de Satanás, morada de perdición, blanco de las miradas del demonio que ha perdido toda esperanza en la misericordia de Dios, mina de sus sugestiones, corte y residencia de sus anhelos y alacena de sus engaños. En cambio, si lo conserva en la rectitud, entonces el corazón es el corazón del creyente, del puro, del austero siervo de Dios, del cual El mismo ha dicho: "No es capaz de contenerme ni mi tierra ni mi cielo; pero lo es el corazón de mi siervo." Y un corazón capaz de encerrar al Eterno ¿cómo ha de advertir la existencia del ser temporal? En este grado de perfección mística es donde el maestro de maestros Abuyezid el Bistamí (1) estaba realmente cuando decía: "Aunque el trono de Dios y cuanto en su esfera comprende fuese cien millones de veces mayor de lo que es, y estuviese dentro de uno de los rincones del corazón del contemplativo, ni lo sentiría siquiera." El corazón del siervo escogido de Dios es, pues, la casa de Dios mismo, el blanco de sus miradas, la mina de sus conocimientos, la corte y residencia de sus misterios, el lugar de descenso de sus ángeles y la alacena de sus luces.

[144] [Aunque del corazón derivan, como de su primitivo manantial, los carismas de los demás miembros del cuerpo, sin embargo el corazón tiene también sus carismas propios y sus grados de iluminación privativos y peculiares; pero con esta diferencia: que los grados de iluminación, que van anejos a los carismas de cada órgano corpóreo, pueden lograrse sin sus respectivos carismas, mientras que el corazón no alcanza ninguno de sus grados peculiares de iluminación, sin que vaya acompañado de su carisma respectivo.]

[145] [Uno de los carismas del corazón es la intuición de los fenómenos, antes de que se realicen. Otro es el penetrar el misterio de

(1) Cfr. *supra*, pág. 413, nota 2.

la conciencia del prójimo, no sólo su estado presente, sino también las ideas y sentimientos que todavía no tiene y que en lo futuro sabe Dios que tendrá. Estas intuiciones son efecto de la contemplación, que el místico tiene, de la lámina del destino, en la cual ve todo lo que ha sido, lo que será y lo que sería, si Dios quisiera que fuese. En tal contemplación, el místico permanece inmóvil con absoluta quietud de todos sus miembros, excepto los ojos que no cesan de moverse, agitados por la mirada de la vista interior que le domina. Mas en esto hay diferencias de grado: unos no cesan de contemplar así la lámina del destino continuamente, mientras otros la contemplan con intermitencias y otros no logran más que echar sobre ella una sola mirada, retornando de la contemplación a su estado normal, sin volver ya jamás a lograrla. Los signos para conocer cuándo se dan estos carismas contemplativos son varios según sus grados: uno es que el sujeto hable de lo que pasa en la conciencia del prójimo, sin que éste le hable palabra; otro es que conozca el origen de los estados de alma sobre los cuales el prójimo está hablando; otro es la familiaridad con Dios; otro es la indiferencia respecto de sus decretos y la conformidad con sus decisiones, de tal modo, que le sea igual todo cuanto le ocurra, lo mismo la tribulación y la adversidad que el bienestar y la prosperidad, siempre que las pruebas que Dios le envía no afecten a su perfección espiritual; otro es que su voluntad positivamente quiera todo cuanto le acaezca.]

[149] Pero dirás quizá: "Cabe muy bien que el hombre pretenda haber logrado estos grados de iluminación, sin que nadie pueda saber si es verídico o mendaz en su pretensión."

A esto responderé: Ten en cuenta que todo hombre está expuesto a distracciones. De modo que si alguien pretende esa morada, no hagas caso de su pretensión, o, mejor aún, asiente a ella; pero luego, cuando él esté distraído, es decir, cuando ya no se acuerde de su pretensión, procura mortificarle de algún modo, molestándole con cualquier contrariedad, y observa entonces cuál es su estado de ánimo ante tu contradicción. Si fué mendaz en su pretensión, se alterará de seguro. Mas esa alteración de alma no puede obedecer sino a la con-

trariedad que le ha sobrevenido, pues si con la mortificación que le has dado estuviese conforme su voluntad, no se habría alterado su ánimo. Ni ¿cómo podría alterarse coincidiendo con su voluntad? Estos son, pues, los testigos fidedignos inexcusables en el que pretenda verazmente poseer dichos grados de iluminación. El que sin tales testigos reclame poseerlos, reclama en falso. Porque, después de todo esto, la demostración, exenta de dudas, de que el hombre posee de veras estas moradas, se basa en el hecho de que posee la rectitud, es decir, la perfecta adecuación, externa e interna, con la gracia, y la sujeción a las normas de conducta reveladas por Mahoma.

[154] Otro de los grados de iluminación consiste en que Dios le dé a conocer la causa eficiente y ocasional por la cual recibe el ser o el no ser cualquiera de los fenómenos del cosmos, así el espiritual como el no espiritual. Y cuando el místico conoce esa causa, observa y averigua si ejercerá o no su influjo divino, y caso de que vea que ha de producir algún efecto, se prepara a recibirlo y advierte de ello a sus hermanos, tanto si el influjo ha de ser de perdición para ellos, como si ha de serlo de misericordia para alguno de los escogidos; y así, se preparan como es conveniente: con actos de gratitud y alabanza al Señor **[155]** o de humillación y fervorosa súplica para que los preserve de los peligros inminentes: inundación, tempestad, terremoto, guerra, etc., tal como lo hizo Benbarrachán (1) en su libro titulado "Explicación de la Sabiduría" *(Kitab Idah al-Hicma),* donde anunció la conquista de Jerusalén, fijando exactamente el año en que había de acaecer... Este alto grado de iluminación no lo alcanza cualquiera, sino tan sólo aquel a quien Dios escoge de entre sus siervos. Pero aun siendo como es un alto grado, conviene que quien lo alcance no se fíe, pues en él va oculto el peligro de sutil ilusión y prueba a que Dios quiere someterlo y que no acierta a descubrir cualquiera.

---

(1) Abulháquem Benbarrachán, filósofo, matemático y teólogo místico de Sevilla, se distinguió por su afición a la cábala aritmética de los textos del Alcorán para pronosticar sucesos fastos y nefastos. Murió en Marraquex, el año 1141 de J. C. Cfr. *Tecmila,* b. 1797, y Goldziher, *Ibn Barragân,* apud ZDMG, tomo 68, pág. 544. (Leipzig, 1914).

Sólo el que alcanza el grado segundo, siguiente a éste y que vamos a explicar, es capaz de descubrir el engaño a que está expuesto.

Este otro grado, peculiar ya de los más escogidos y más alto que el anterior, es mucho más sólido y útil para la felicidad eterna y en él ya no late oculto ningún peligro de ilusión y engaño. Consiste en que Dios haga conocer intuitivamente al místico las causas de los fenómenos psíquicos de su propia alma, es decir, todos sus estados de conciencia de qué nombre divino proceden por imitación y a qué fin tienden. Este grado de iluminación no lo obtienen, sino los místicos escogidos, de cuya felicidad eterna se puede ya estar seguro, tales como los profetas y los santos. Por eso, el que ocupa este grado escogido está ya asegurado contra todo peligro de ilusión y engaño espiritual, por cuanto sus movimientos, reposos y pensamientos se realizan bajo la garantía de la divina preservación. Y esto es así, porque cuando Dios crea en su alma un fenómeno cualquiera espiritual, como le hace saber a la vez cuál sea su causa eficiente y el fin a que tiende, resulta que si el fenómeno le ha de conducir a su perdición, se volverá atrás el sujeto, antes de que ejerza su influjo real en el mundo visible y así no le será moralmente imputable; y si el fenómeno le ha de conducir a su felicidad eterna, dará gracias a Dios **[156]** y lo atribuirá a la influencia del nombre divino del cual por imitación procede, puesto que el sujeto conoce intuitivamente el provecho espiritual que para su perfección encierra.

Aunque este grado de iluminación sea, como hemos dicho, muy elevado, existe todavía otro que lo es más, considerado como morada mística y como revelación divina, si bien es igual a él, desde el punto de vista de la felicidad eterna y de la salvación que al alma procura... Es el que vamos a explicar ahora.

Has de saber, hijo mío (ayúdete Dios con su gracia y concédate la felicidad de alcanzar estas altas moradas), que al sujeto de este grado de iluminación le da Dios a conocer los misterios que en su alma existen, así de parte de Dios mismo como de parte del mundo, en una cierta manera que es la siguiente: cuando Dios crea en su espíritu uno cualquiera de sus estados místicos, le da a conocer si en su

espíritu lo creó ya antes alguna vez o no, si lo creará después de nuevo o no, si a la vez lo crea en su mismo espíritu o no; le da a conocer también si ese estado místico tiene su semejante o parecido perfecto en el mundo o no y si se parece además o no al modelo del nombre divino, del cual es imitación; finalmente, le da a conocer si es o no sujeto apto para realizar ese doble parecido alguna vez en cierta medida, de modo que haya de lograrlo, al menos en parte, aunque le quede algo por lograr para cuando posea por completo la morada.

[158] [Otro grado, que Abenarabi llama de la ilustración eterna y cuya sublimidad, rareza y dificultad de lograr pondera hiperbólicamente, exige una preparación escrupulosa: veinte días con sus noches de ayuno y vigilia, consagrados a la oración mental; después, diez días de expectativa y vigilancia atenta, en espera de que la ilustración divina aparezca en el alma, y, si no aparece en ese plazo, es preciso volver al ejercicio preparatorio. Este grado consta de ochenta y tres moradas, que se subdividen en muchos millares de mansiones. Desgraciadamente, Abenarabi se limita a enumerarlas sin describir su contenido.]

[160] [Otro grado se llama del descenso de la divina esencia. El que aspire a este alto honor de que su corazón sea la habitación de Dios, debe ante todo dirigir a El su intención y matar en su corazón toda pasión de soberbia, vanidad, etc. Después, ha de lavarlo con el agua de la sincera intención y de la vigilancia escrupulosa, alhajarlo con el tapiz de la humildad y el reconocimiento de la propia indigencia y alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas, hasta que su luz penetre en todos sus rincones. Tampoco en este grado se explica el contenido de la iluminación.]

[164] Grado en que se conoce cómo hay que escuchar la voz de Dios.—Este grado es propio de los que todavía caminan por la vía de la perfección, sin haber llegado a la meta. Es de gran provecho espiritual. Aunque, en cierto modo, pertenece a los carismas del sentido del oído, su lugar adecuado es este en que estudiamos los pertenecientes al corazón. Es un grado muy expuesto a tropiezos para

quien no lo haya logrado realmente y carezca de maestro que lo dirija. Muchos de los *sufíes* de nuestros días, al penetrar en esta morada, resbalan sus pies y se extravían y se pierden. La explicación clara de este grado se cifra en lo siguiente: existe en este noble camino de la perfección una morada, de la cual el novicio saca como fruto la convicción de que todo cuanto oiga lo oye de Dios, de modo que en la realidad no ve que le habla nadie sino Dios, y por lo tanto obedece todo cuanto se le ordena. Uno de los místicos que logró realizar la verdad de esta morada fué Jair el tejedor (1): cuando sacó el fruto de esta idea, al obtener la gracia de este grado, se vió probado por Dios del modo siguiente: se encontró **[165]** a un hombre que le dijo: "Tú eres un siervo mío que te llamas Jair el tejedor." Así que lo oyó, Jair lo oyó de parte de Dios. El hombre aquel lo empleó varios años en tejer y luego, después de transcurrir ese tiempo, le dijo: "Tú no eres siervo mío ni te llamas Jair."

Así, pues, ahora yo voy con la voluntad de Dios a explicarte la manera de comprobar la verdad en esta morada, a fin de que tus pies no tropiecen en los dones de Dios.

Has de saber, hijo mío, que si Dios te hace la gracia de llegar a esta morada y yo estoy contigo, ello te bastará para que Dios te libre de ser víctima de la ilusión a que esta morada es propicia; y por si no estoy yo contigo, Dios me otorgará ahora su gracia para que fácilmente mi lengua te libre de esa ilusión. Ello estriba en que el hombre haga acto de voluntad de no escuchar voz alguna que proceda de su propia alma ni de las ideas de su mente, por ser tales voces eco de su amor propio y porque el sujeto no está todavía en el camino de la perfección real y verdaderamente, sino que es esclavo de sus propios caprichos, aun en los casos en que se esfuerza por obrar bien. ¿No ves acaso, cómo decía Dulnún el Misrí (2): "Todo acto que

(1) Abulhosain Jair el tejedor, oriundo de Samarra (en el Irac), floreció en Bagdad, durante el siglo IX de J. C. y murió más que centenario, tras una vida de ascetismo y enseñanza de la mística. Cfr. Axxarani, *Tabacat al-sufía* I, 88.

(2) Cfr. *supra*, parte segunda, IX, pág. 200.

no proceda de ajeno influjo es un capricho del alma"? Y efectivamente: aunque cargases sobre tus espaldas los montes arrancándolos de su asiento y soportases las más duras pruebas que nadie jamás soportó, no estarías en esta morada (1) porque en todos esos actos de mortificación no te habrías gobernado y dirigido más que por tu propia voluntad y siguiendo los apetitos de tu amor propio, y eso no es empresa ardua para el alma, pues lo único que al alma se le hace grave y difícil en extremo es el someterse de grado a otro; y ello es así, porque el alma tiende natural y espontáneamente a la supremacía y busca la preeminencia, y por eso, si alguien se le pone delante y se ve ella en lugar subalterno y sometida bajo el yugo ajeno y subordinada al imperio de otro, de manera que sus cosas hayan de ocurrir según la voluntad de ese otro y conformarse con las prescripciones positivas y negativas que él le dicte, se le hace esto muy difícil de soportar y muy duro de sufrir, aunque se trate de cosa pequeña. Ahora bien, este grado de perfección en que ahora estamos es para el alma la muerte de su voluntad. Otra de las condiciones privativas de este grado y que otros grados no reclaman es que no se practique ni se entre en él, cuando el novicio no tenga maestro de espíritu que sea su médico para las dolencias que habrán de surgir en su marcha. Dos ilustres maestros de espíritu realizaron plenamente la verdadera esencia de esta morada: Abuabdalá **[166]** el Gazal, que vivía en Almería, y Abumedín, que vivía en Bugía (2).

Has de saber, hijo mío, que la entrada en esta morada, y en general en cualquiera otra, es únicamente esto: ligarse el hombre por medio de un voto con Dios, obligándose a cumplirlo y cumpliéndolo luego con toda fidelidad, pues el que no lo cumple está perdido, como todo el que falta a los contratos que con Dios ha hecho.

Dos son los estados en que pueden encontrarse los que entran en esta morada, según que Dios los someta o no a prueba. Aquel a quien Dios no lo pone a prueba, se cree que su estado mismo lo pre-

(1) Reminiscencia probable del texto de San Pablo (*1.ª ad Cor.*, XIII, 1-3).
(2) Cfr. *supra*, parte primera, II, págs. 60, 74.

serva de ilusiones, que con él ya de nada necesita, y se imagina, fiado de esa su misma experiencia o gusto espiritual, que la realidad esencial de la morada en que ha entrado es cabalmente la que otorga tal preservación y que nadie jamás se ve sometido por Dios a prueba en aquella morada. Niega, por lo tanto, que quepa en ella prueba alguna. Esto es, sin embargo, una mera idea que él se forma. Es, a pesar de todo, sincero y veraz, pues es *sufí,* y, como tal, no pretende afirmar sino aquello que conoce por experiencia y gusto personal, ni habla jamás sino de sus propios estados de espíritu. Esto es exactamente lo que te contestará, si le preguntas la razón de su negativa. Pero se le debe replicar así: "Que tú lo experimentas eso, es exacto; pero el juicio que tú formas de esa experiencia tuya, al asegurar que realmente es como lo experimentas, ya es un error. Evita, pues, ese error y retráctate de él, limitándote a decir lo que tú sientes y guardando silencio, respecto de lo que está fuera del alcance de tu conocimiento, y asintiendo a lo que te dicen, como los demás asienten a lo que les dices tú."

Aquellos a quienes Dios somete a pruebas en esta morada, son de dos clases, según que esas pruebas les sirvan de medios para su perfección espiritual, fomentando en sus almas la piedad, el fervor y la luz y elevándolas, o según que, por el contrario, dichas pruebas les hagan retornar hacia los grados más bajos de la perfección.

Varias son las formas que puede tomar la prueba del alma por Dios en esta morada: que, por ejemplo, se le presente al religioso una joven invitándole a pecar con ella o que le mande beber una copa de vino o matar a un hombre o cometer cualquier otro acto prohibido por la ley de Dios. Si obedece y comete cualquiera de estos actos, peca, ofende a Dios y cae al más bajo de los estados morales. Pero si rehusa hacer lo que se le manda, rompe entonces el voto que contrajo con Dios, pues ese compromiso ha de cumplirlo fiel e íntegramente en todos los casos, sin que le sea lícito dividirlo en partes, de manera que para unos actos estime que es Dios quien se los manda y para otros no, pues eso sería anular la esencia **[167]** de la morada en que está; antes bien, debe estimar que escucha a Dios en to-

dos los casos en que las criaturas le mandan hacer algo. Cierto es que alguien puede objetar que el voto hecho por este religioso no puede tener otro alcance que el de resolverse con sinceridad de intención a obedecer la voz de Dios, siempre que esa voz no le mande cometer algo prohibido. Pero a esta objeción hay que responder que no hay tal cosa, pues el voto hecho se limita tan sólo a oír como de Dios todo cuanto se le ordene por las criaturas en general y sin restricción. Y si el que nos objeta replicare que "cómo puede ser eso", responderemos que si el novicio quiere cumplir su voto en esta morada y a la vez no cometer acto alguno prohibido, en el caso de que Dios lo someta a alguna de esas pruebas, y la persona que le tiente le diga: "Bébete este vino o peca con esta muchacha", deberá responderle: "De ninguna manera, pues también estoy cierto (por habérselo oído a Dios mismo, fuera de mí y no dentro de mí) de lo siguiente, es a saber: de que Dios me ha hablado y me ha dirigido su palabra, por la lengua de su Profeta Mahoma, ordenándome que no haga eso que tú me dices. Y cuando yo escuché esa voz profética, dije: "Oigo y obedezco." Contraje entonces, por lo tanto, también un compromiso con Dios de obedecerle en eso. Y este compromiso no ha dejado de subsistir cuando yo entré en esta morada, pues dentro de ella sigue siendo Dios quien me habla y Dios no puede hablarme por medio de mis pasiones; luego lo que Dios quiere haciéndome oír esas otras voces y súplicas es únicamente el probarme para escudriñar bien lo que hay en mi alma. Y, en efecto, lo que en mí encuentra, ¡loado sea Dios!, es que mantengo mi compromiso, aquel que contraje cuando me obligué a hacer todo cuanto El me ordenase. Esa voz que ahora me invita a beber vino o a cometer otros actos prohibidos, es de Dios de quien la oigo, pero la oigo como una prueba a que El me somete, para ver si cumplo o no la ley que El mismo me hizo también oír por boca de su Profeta infalible... No falto, por consiguiente, al voto propio de esta morada ni **[168]** al compromiso mío anterior, sino que cumplo a la vez y obedezco las dos voces de Dios, contradictorias entre sí, y las armonizo, a Dios gracias, pensando que la una es la voz infalible de la ley contenida

en el libro de Dios y la otra es la voz con que Dios me habla ahora para probarme. ¿Ni cómo ha de faltar la armonía entre ambas, si es el mismo Dios el que dice (*Alcorán,* L, 28): "La palabra no sufre cambio en mí"? Cuando El me dice esto, advierto, efectivamente, que toda voz divina que contradiga lo que El mismo me ha dicho por la lengua infalible de la ley revelada no puede ser más que una tentación suya para probarme, pues si no lo fuera, no podría venir de Dios, al corazón de esa persona que me habla, una cosa que es pecado, sino de Satanás, y esto último es imposible que ocurra estando yo en esta morada. Así, pues, las dos voces, loado sea Dios, son para mí veraces: la que oigo, como si fuera de El mismo, y la otra, cuyo cumplimiento hice voto de observar." En esta morada, por consiguiente, el *sufí* oye y obedece lo que oye, pero tan sólo tratándose de actos lícitos, pues con esta obediencia a lo que otro le manda excluye de su alma todo amor propio. Así, por ejemplo, cuando alguien le dice: "Cávame un pozo" o "Guárdame un huerto" o "Toma esta carta y llévala a fulano a tal ciudad", todos estos actos le son lícitos; la ley revelada le permite igualmente el hacerlos o el omitirlos, y por eso, esta morada le obliga a practicarlos dentro de este límite, es decir, porque la orden es oída como de Dios.

[176] [Los dos últimos grados de los carismas del corazón pertenecen ya a la categoría del éxtasis. En el primero de ambos, el místico, engolfado en Dios, pierde la conciencia de todo lo que no es Dios. En el segundo, pierde hasta la conciencia de Dios mismo. Esta es la meta última de la ascensión mística.]

[19.º—LOS CARISMAS NO SON SIGNO DE PERFECCION]

[60] Todo acto de virtud, realizado con los miembros corpóreos, tiene por cimiento un corazón vigilante y atento. Esos actos son, hijo mío, los primeros pasos en el camino de la perfección espiritual; pero no deben desaparecer del sujeto hasta la muerte, pues si el que a la perfección aspira y se encamina deja de practicarlos, se engaña por completo. Ni tampoco cabe imaginar que deje de practicarlos aquel

que ya ha llegado a la meta, pues si pretende haber llegado, a la vez que omite la práctica de las virtudes exteriores, su pretensión será mendaz. Aunque se le revelen las ciencias todas sobrenaturales y los misterios del mundo, no será todo eso más que engaño y astucias de Satanás. No hay manera de llegar a la meta, libre de fraudes diabólicos y exento de ilusiones de amor propio, mientras el aspirante no suprima, primero, los caprichos de su egoísmo y las turbias inclinaciones de la humanidad. Síntoma de que es falsa la pretensión de haber llegado a la meta será, por lo tanto, el retornar a los caprichos del egoísmo y a las inclinaciones del amor propio.

[61] Has de saber, hijo mío, que todo el que practica a la perfección estos actos de virtud y afirma sus pies en ellos y acaba por revestirse de ellos como de verdaderos hábitos, Dios también acostumbra ordinariamente a distinguirlo, si de veras y sinceramente los practica, con el don gratuito de los misterios sobrenaturales que son privativos de sus escogidos (con exclusión de los demás), pero como premio de dichos actos. Esos dones misteriosos se llaman por ello testigos del estado espiritual del alma, de su celestial intuición. Tal es el oculto sentido de aquellas palabras que Dios dijo por boca de su Enviado: "No cesa de acercarse el siervo hacia mí por medio de los actos de virtud supererogatorios, hasta que Yo lo amo. Y cuando lo amo, vengo a ser su propio oído con el que oye, y su propia vista con la que ve." El Altísimo, en efecto, lo instala y establece de asiento en sus sublimes moradas y lo honra, además, con carismas exteriores, que tienen realidad en el mundo físico. No son, sin embargo, estos carismas, a juicio de los místicos, condición *sine qua non* ni efecto necesario de la virtud.

[62] Los grados de perfección mística no se otorgan de cierto por Dios, sino a los que han llegado a la unión... En cambio, los carismas, en cuanto tales [es decir, en cuanto muestras de honor dadas por Dios al alma], también son propios y exclusivos de ellos; pero, en cuanto prodigios que rompen el curso habitual de las leyes físicas, puede lograrlos [igual que el místico que ha llegado a la unión] aquel que vive en la ilusión y el engaño. Cuando, pues, te acaezca el

recibir uno de esos carismas sobrenaturales, no te ciegues, hijo mío, dejando de examinar con atención tu propia alma para ver cómo se las ha ésta con la ley de Dios. Si ves que eres de los que la siguen, si tu alma se mantiene al nivel de sus deberes, si recorres el camino de la ley, obediente y cortés para con el legislador, entonces sí, toma el carisma, como carisma que es, dale gracias a Dios por el favor y ruégale y pídele que no te lo considere como premio y efecto de tus virtudes ni permita que tú seas de aquellos que practican el bien con objeto de obtener los carismas divinos. En cambio, si ves que tu alma vive apartada de los preceptos divinos y en pugna con las prescripciones externas de la ley revelada, entonces no los consideres como carismas o favores de Dios para contigo; míralos, más bien, como avisos que te envía para que emprendas desde aquel momento la marcha por la vía recta..., pues si en lo sucesivo no sigues esa vía, habrás de considerar que aquellos carismas son más bien una prueba de Dios para ver si te dejas seducir por el fraude y la ilusión. Pídele, pues, a Dios que te perdone tus faltas **[63]** y te haga retornar al camino real y a la vía derecha, pues con ese fin te ha enviado aquel aviso. Estos carismas, aunque se les llama carismas, son realmente, como todos los prodigios o maravillas de orden exterior o físico, meros accidentes pasajeros.

[77] La perfección y la santidad pueden coexistir con la privación de los carismas, pues no son éstos condición indispensable suya.

[178] El mayor de los carismas es el andar por el camino de la rectitud moral.

[20.º—DE LA CONTEMPLACION EXTATICA]

[28] La verdadera perfección se da tan sólo en aquel que contempla a su Señor, a la vez que se contempla a sí mismo..., no en quien contempla a su Señor, pero privado, a la vez, de la contemplación de sí mismo..., pues este último está desprovisto de toda utilidad y es sujeto de imperfección... **[29]** ¿Qué provecho, en efecto, saca este sujeto, perdida la conciencia de sí mismo, según él preten-

de, aunque contemple a su Señor en el éxtasis, si esa contemplación, que él supone tener, carece de toda realidad como estado psicológico de su propia alma? Es más, ese estado, si él pretende poseerlo realmente, es el estado mismo del hombre dormido, que sumido en un sueño profundo, pierde la sensibilidad y la conciencia de su ser y ni goza del uso de los sentidos, ni tampoco de la imaginación. Así es, en efecto, el estado del que pretende poseer esta contemplación extática: ni está consigo mismo, ni está con su Señor, sino que es como ese durmiente que hemos supuesto a guisa de ejemplo para hacerte comprensible su estado. Cuando ese durmiente despierta, se le dice: "Has dejado de conocer muchas cosas que en el mundo del sentido han pasado tras de ti. ¿Qué es lo que en cambio has conocido en el mundo de la fantasía?" Y él responde: "No he visto nada tampoco." A este individuo habrá que decirle entonces: "Pues perdiste el tiempo, porque ni estuviste con nosotros ni contigo mismo." Este es el estado psicológico del que pretende poseer esa contemplación que no es auténtica... El perfecto en realidad de verdad es... aquel que contempla a su Señor con conocimiento representativo y experimental, a la vez que se contempla a sí mismo con conocimiento representativo, pero no experimental, porque el objeto de este otro conocimiento representativo, es decir, su propia alma, está en absoluto privado de existencia. A este estado **[30]** aludía Abulabás Cásim el Sayarí (1) cuando decía: "No goza jamás en su contemplación el místico que contempla con su inteligencia, porque la contemplación de Dios es éxtasis inconsciente, en el cual no existe deleite, sino que la contemplación representativa de Dios domina, por su intensidad en el sujeto, a la contemplación experimental, aunque ambas se den a la vez en el mismo estado."

[21.º—DOS CATEGORIAS DE MISTICOS]

[190] El querido de Dios y el que a Dios quiere son dos sujetos bien distintos en realidad, por lo que atañe a la relación de depen-

(1) Místico oriental, de Meru, s. IX de J. C.

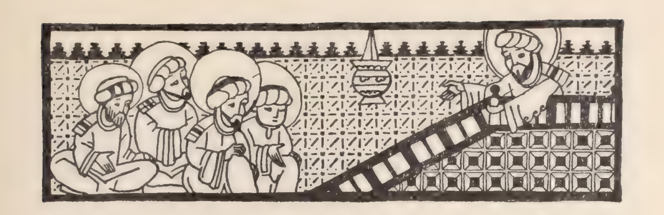
dencia que cada uno guarda con la voluntad de Dios que quiere dirigirlos.

El querido de Dios *(al-morad)* recorre el camino de la perfección, en medio de los beneficios divinos, absorto en la contemplación extática, deleitándose en sus actos de virtud, con el alma alegremente dispuesta a cumplir sus deberes para con el prójimo y los preceptos de su Señor, gozándose en las tribulaciones, tanto como los demás se gozan en las prosperidades.

El que a Dios quiere *(al-morid)* recorre el camino de la perfección, por medio del duro combate ascético, venciendo terribles dificultades y amarguras; cumple los preceptos de su Señor contrariando las inclinaciones de su alma y soporta la tribulación, sólo con la esperanza de merecer por su paciencia el premio.

¿Cuánta no es, pues, la diferencia que hay entre un alma que te lleva a practicar el bien por el deleite que en practicarlo encuentra, arrebatada por Dios misteriosamente, y otra alma que te lleva a practicar el bien a viva fuerza y a contrapelo, rehuyéndolo con las astutas mañas del zorro?





VI. ANWAR

TRATADO DE LAS LUCES, O SEA, DE LOS MISTERIOS CON QUE FAVORECE DIOS AL QUE ENTRA EN LA SOLEDAD

[9] Respondo a tu consulta, oh amigo querido, acerca del método para recorrer el camino que conduce al Señor de la Gloria, para llegar a su presencia y para regresar a las criaturas, aunque sin separarse del Creador, puesto que en la realidad no existe sino Dios y sus atributos y operaciones; de modo que el universo es El; y por El y de El y para El es; y si al mundo se le ocultase El, durante un solo abrir y cerrar de ojos, seguramente que de golpe el mundo se aniquilaría, pues su conservación a su providencia se debe y a su mirada; sólo que la epifanía de un ser, cuando es tan fuertemente luminosa que su brillo debilita las percepciones, se la llama, más que manifestación, velo.

[10] Lo primero que te he de explicar es el método de recorrer el camino que a Dios conduce; después, el modo de llegar a El y permanecer en su presencia y estar de asiento en el estrado de su contemplación y de su coloquio; luego, el modo de retornar de su presencia real a la presencia de sus operaciones, con El y a El; finalmente, el modo de perderse o morir en El. Esta morada es inferior a la anterior, a la del retorno.

Ten en cuenta, oh hermano querido, que los caminos son muchos y el camino de la verdad es uno solo y los que lo recorren son conta-

dos; mas aunque el verdadero camino sea uno solo, los modos de recorrerlo varían, con arreglo a la variedad de los modos de ser de quienes lo recorren, es decir, del equilibrio o desequilibrio de su temperamento, de la constancia o inconstancia del impulso que los mueve, de la energía o endeblez de su espiritualidad, de la rectitud o extravío de su intención y de la dirección buena o mala de su marcha. Hay quienes reúnen todas estas condiciones; pero hay también quienes tan sólo poseen algunas: así, por ejemplo, aquel que posee noble espiritualidad, pero a quien no le ayuda su temperamento; y dígase lo mismo de las restantes cualidades...

[11] Has de saber también que los hombres, desde que son creados por Dios, sacándolos del no ser al ser, no cesan de recorrer el camino y de hacer este viaje, sin descansar, hasta que llegan al cielo o al infierno... Debe primero saber todo hombre discreto que el viaje está lleno de dificultades y pruebas, de tribulaciones y peligros y terribles adversidades **[12]**. En él es imposible que haya bienestar o tranquilidad o deleite alguno. Las aguas de sus fuentes son de muy diversos sabores, y los aires que soplan son de muy varia dirección y el clima de una posada es contrario al de otra. Ahora bien, el viajero necesita sólo lo que a su salud conviene, y encuentra, sin embargo, en cada posada lo que el lugar da de sí, y tan sólo permanece allí una noche o una hora y se marcha. ¿Cómo, pues, cabe concebir el descanso y el bienestar en quien así ha de hacer el viaje? Y al hablar de este modo, no nos referimos a las gentes mundanas que buscan en el mundo su bienestar, que sólo por él obran, que viven consagradas a conquistar sus vanidades. Esas gentes que así obran son demasiado viles y mezquinas, para que de ellas nos preocupemos ni les hagamos caso. Nuestro propósito, al decir aquello, no ha sido otro que avisar a quienes pretendan lograr, antes de tiempo y con premura, el deleite espiritual de la contemplación, fuera de su patria y sólido lugar de asiento, y conseguir fuera de sazón el trance extático y la absorción en Dios, por medio de la inconsciencia de todo lo que no es El. Los grandes maestros de espíritu repugnan efectivamente ese apresuramiento, porque con él no se logra más

que perder el tiempo, descender de grado y buscar en este mundo lo que no le compete, pues este bajo mundo es cárcel del que camina hacia Dios, y si el viajero se empeña en apresurar aquellos estados místicos a fuerza de practicar la oración mental, claro es que logrará atraerlos hacia sí, pero para él serán un mal [por falta de fuerza para soportarlos], y además una gran cantidad de sus frutos se le escaparán, pues el tiempo durante el cual el alma está absorta en Dios por la inconsciencia del éxtasis es un tiempo en que deja de elevarse a otra morada más alta que aquella en que está. La iluminación, efectivamente, es siempre proporcional, en intensidad y forma, al conocimiento que engendra: el conocimiento de Dios que, por ejemplo, adquieres en la iluminación que se te otorga como fruto de tus ejercicios ascéticos de mortificación y preparación en el tiempo primero **[13]**, es el mismo que luego contemplas en el tiempo segundo, pues contemplas tan sólo la forma aquella de tu conocimiento, impresa ya de modo permanente en el tiempo primero, sin añadir otra cosa que tu paso o tránsito de *conocer* a *ver*, pues la forma es una sola y la misma.

Ya sabes, pues, qué es lo que debes dejar para su tiempo y sazón, que es la vida futura en la cual no hay que practicar ya obras meritorias. Si en este mundo, durante el tiempo de tu contemplación, realizas actos externos de virtud, a la vez que adquieres interiormente un conocimiento de Dios, te será más útil, porque aumentarás la belleza y hermosura de tu espíritu, que busca a su Señor, y de tu alma, que busca su paraíso. En el día del juicio, las almas humanas resucitarán hermosas o feas, según lo haya sido su conocimiento de Dios; y los cuerpos, asimismo, según lo hayan sido sus obras.

Así debes obrar, hasta el último suspiro. Y cuando seas arrancado de este mundo, en que siempre estás sujeto al yugo de la ley, y de esta mansión, en que es forzoso ir siempre ascendiendo y elevándose por grados, entonces encontrarás el fruto de lo que plantaste.

Una vez que hayas comprendido esto, debes saber que, si quieres entrar a la presencia del Dios de Verdad y aprender de El, suprimidos los intermediarios, y familiarizarte con El, no lo lograrás mientras en

tu corazón quede señorío de alguien que no sea El, pues en este caso pertenecerás a ese otro que sobre ti ejerza su dominio. Esto es indudable. Te es, por lo tanto, indispensable aislarte de la gente y preferir la soledad a la multitud, pues en la medida en que te alejes de las criaturas te acercarás a Dios, así exterior como interiormente.

Lo primero que has de hacer es adquirir la instrucción necesaria **[14]** para el cumplimiento de tus deberes religiosos (purificación, oración litúrgica, ayuno) y morales, pero sin aprender de todo esto más que lo estrictamente necesario para cada obligación cuando te urja cumplirla. Esta es la primera puerta del camino ascético. Vienen después, sucesivamente, la práctica de las virtudes, la abstinencia, la austeridad y el abandono en las manos de Dios. En el primer estado de esta morada del abandono, te sobrevendrán ya cuatro carismas, que serán las señales e indicios de que realmente llegaste al primer grado del abandono: recorrer instantáneamente enormes distancias, andar sobre el agua, hendir los aires volando y transformar cualquier cosa en manjar, que es el síntoma de la real posesión de esta morada. Tras esto, van luego sucediéndose, unas después de otras, las demás moradas, estados místicos, carismas y grados de iluminación, hasta la muerte.

Pero por Dios te pido que no entres en tu soledad, hasta que conozcas bien cuánta y de qué naturaleza es la influencia de tu fantasía sobre tu espíritu; porque si tu imaginación te domina, no debes, en modo alguno, entrar en la soledad, sino es de la mano de un maestro de espíritu, discreto y entendido; en cambio, si tu fantasía está bajo tu dominio, entonces sí, entra ya en la soledad sin preocupación.

Debes también, antes de entrar en la soledad, ejercitarte en la disciplina ascética, que quiere decir **[15]** la corrección de los hábitos morales, el abandono de la sensualidad y el sufrir con paciencia los daños e injusticias del prójimo. Si la iluminación viene antes que la mortificación, jamás logrará el hombre ser místico perfecto, como no sea en casos raros y excepcionales.

Una vez que te hayas aislado de las gentes, evita con cuidado que las gentes vengan a ti, pues el que busca vivir alejado del mundo, no

debe abrirle su puerta al mundo ni darle acceso. La soledad, en efecto, significa y quiere decir abandono de la compañía y trato con los hombres; no el mero abandono físico de su presencia personal, sino, más bien, que ni tu corazón ni tus oídos sean vasos en que recojas las palabras inútiles y vanas de tus prójimos. No se conservará el corazón puro de los delirios mundanos, sino de esta manera. El que se aisla en su habitación, pero abriendo la puerta que permita el acceso de la gente, lo que busca en la soledad es el renombre y la fama de maestro espiritual, y por eso merece más bien ser expulsado de la puerta que hasta Dios conduce. La perdición de quien así obra está más cerca de él que la correa de su zapato. ¡Ea, pues, guárdate de las ilusiones del amor propio en esta materia, pues la mayoría se pierde por eso, y cierra tu puerta a las gentes!

Cierra asimismo la puerta de tu cuarto y niega el acceso a las personas de tu familia y ocúpate en el recuerdo de Dios con cualquier especie de jaculatorias que bien te plazca. La más sublime es su nombre, es decir, "Dios, Dios", sin añadir otras palabras. Guárdate del peligro de las ilusiones de la imaginación que te distraigan del **[16]** recuerdo de Dios. Cuídate también de tu alimentación, procurando que sea nutritiva, pero no animal, pues te será mejor. Evita lo mismo la hartura que el hambre excesiva, siguiendo un régimen de templanza o equilibrio del temperamento, pues si en la complexión del cuerpo predomina con exceso la sequedad, el alma tiende a las fantasías y delirios prolongados. Ahora, si el desequilibrio es efecto de las ideas espirituales que te vienen al corazón, entonces eso es lo que buscas.

Hay que distinguir, sin embargo, entre las ideas espirituales angélicas y las ideas espirituales satánicas, según lo que sientas al acabar de recibir su inspiración: si la inspiración es angélica, irá seguida de frescura y deleite, sin que sientas dolor alguno ni se alteren las formas que la idea inspirada revista, y como efecto te dejará un conocimiento; en cambio, si la sugestión es diabólica, irá seguida de viva excitación en los miembros, dolor, tristeza, perplejidad y sensación de abatimiento, y como efecto te dejará una percepción confusa.

Vigila, pues, bien y no ceses en tu ejercicio de pensar en Dios, has-

ta que Dios se te revele desde tu corazón, que es lo que buscas. Pero guárdate de decir entonces "¿qué es esto?"; pues, al entrar en la soledad, una de las verdades que debes grabar en tu alma es que Dios no es semejante a cosa alguna. De modo que a cualquiera de las formas o imágenes que se te revelen en la iluminación durante el ejercicio de la soledad y que te diga: "Yo soy Dios", debes decirle: "¡Loado sea Dios!, tú eres por Dios." Guárdate, pues, de la forma o imagen de lo que veas y no le prestes atención y síguete ocupando en el ejercicio del recuerdo de Dios constantemente. Este es uno de los propósitos previos.

[17] El propósito segundo es que no busques de Dios, durante tu soledad, otra cosa que El, ni tu aspiración tienda a otro objeto que a El. Aunque se te ofreciera todo lo que en el mundo existe, no te detengas. Tómalo por cortesía, pero persevera en tu búsqueda. Dios, en efecto, te probará de ese modo, y si te detienes, Dios se te escapará; en cambio, cuando tengas a Dios, nada te faltará.

Y puesto que ya conoces esto, conviene que sepas que Dios te probará, mediante las mismas iluminaciones que te irá comunicando en el orden sucesivo que te voy a decir.

Lo primero que te revelará será el mundo de lo ausente u oculto a tus miradas, de modo que ni las paredes ni la oscuridad serán ya velos que te impidan ver lo que las gentes hacen en el interior de sus habitaciones. Eso sí: estarás obligado a guardarte bien de descubrir esos secretos de la vida íntima de tus prójimos, cuando Dios te los revele, pues si los comunicas diciendo a las gentes "este es adúltero, estotro bebedor, aquel maldiciente", [lejos de ganarlos para Dios], los perderás, pues Satanás entrará en sus almas [y los indispondrá contigo.] Procura, más bien, fijarte en el nombre del sujeto aludido, y si se te presenta después, censúrale su conducta en secreto, entre ti y él, y exhórtale a que se avergüence de sus pecados ante Dios y no vuelva a traspasar sus preceptos. Y esfuérzate en seguida por desechar esta primera revelación, para ocuparte sólo en el ejercicio del recuerdo de Dios.

Por lo que toca a la diferencia que existe entre la revelación sen-

sible y la revelación fantástica, vamos a explicarte en qué estriba: si ves la forma de una persona o un acto cualquiera suyo, cierra los ojos, y si entonces continúa todavía la revelación, es imaginativa; en cambio, si te desaparece **[18]**, es que la percepción de la persona o acto revelados iba aneja a la del lugar en que los viste, y luego, al apartarte de ellos para volver al ejercicio de la oración mental, pasaste del estado de la revelación sensible al de la fantástica, comunicándosete las ideas inteligibles bajo formas sensitivas, que es comunicación bien difícil de comprender, pues tan sólo los profetas y los amigos sinceros de Dios, a quienes El quiere descubrirlo, saben el significado de esas formas. No te ocupes, por lo tanto, en ello. Si en este grado de revelación se te presentan bebidas, bebe, de ellas, el agua; si no hay entre ellas agua, bebe la leche, aunque será bueno también que las mezcles; bebe asimismo la miel; pero guárdate del vino, a no ser que esté mezclado con agua de lluvia; si está mezclado con agua de fuentes y ríos, no hay manera de que lo bebas (1).

Persevera luego en la oración mental, hasta que se te quite de delante el mundo de la fantasía y se te revele el mundo de las ideas desnudas de toda materia. Ocúpate en el recuerdo constante de Dios, hasta que se te revele el objeto mismo de tu recuerdo, Dios, haciéndote perder la conciencia de tu propio acto memorativo. Entonces, una de dos: o aquello **[19]** es la contemplación extática, o es el sueño natural. El modo de distinguir la una del otro es que la contemplación deja en el sujeto, como señal que atestigua la realidad de la iluminación, un deleite espiritual subsiguiente; en cambio, el sueño no deja cosa alguna y, al despertar el sujeto, se siente movido al arrepentimiento y pide perdón a Dios [por haberse dejado vencer del sueño].

Después, Dios te presentará, a guisa de tentación y prueba, los

(1) El editor anota este oscuro pasaje y lo explica, primero, como aplicación, al alma del místico, de la leyenda de la ascensión de Mahoma, que también es invitado a beber leche, agua, miel y vino, prefiriendo la leche. Después, el editor interpreta místicamente el vino como símbolo del deleite sensible de la oración mental, deleite a que el alma no debe aficionarse, más que cuando va mezclado con la ilustración o revelación divina, simbolizada en el agua de lluvia.

varios reinos de la naturaleza. Si, pues, te los presenta por su orden, primero se te revelarán las secretas virtudes de las piedras, así las preciosas como las otras, y conocerás el misterio de cada piedra y su propiedad peculiar, tanto para el daño como para el provecho. Si te enamoras apasionadamente de este favor divino, con él te quedarás y de Dios apartado serás y su recuerdo será borrado de tu memoria, quedándote perplejo.

Mas si vuelves a pedirle su ayuda y te refugias a su lado entregándote de nuevo a la oración mental, entonces El te quitará de delante aquello y te revelará los misterios de las plantas: cada hierba te comunicará sus secretas propiedades, las útiles y las perjudiciales. Sea también tu norma con ellas, como en el caso de la primera revelación.

Durante aquella revelación primera, debes alimentarte con manjares cuya naturaleza sea muy cálida y húmeda; en cambio, durante esta otra revelación vegetal, debes alimentarte de manjares cuyo calor y humedad no sean excesivos, sino más bien en un grado intermedio.

Si no te detienes ante esta segunda revelación, se te manifestarán los animales; cada uno te entregará el secreto de sus virtudes peculiares ocultas, así las útiles como las perjudiciales.

Cada uno de estos tres reinos de la naturaleza te dará también a conocer la jaculatoria peculiar con que alaba y glorifica a Dios. Mas aquí hay un punto sutil, que es el siguiente: si observas que la jaculatoria, con que cualesquiera de esos seres de los tres mundos glorifican a Dios, es idéntica a la jaculatoria misma que tú empleas en el ejercicio de tu oración mental, entonces tu revelación será imaginativa y no real, puesto que tal identidad no obedece sino a que **[20]** el estado místico de tu propio espíritu se te representa como subsistente en los seres; en cambio, si los contemplas glorificando a Dios con jaculatorias de diferentes especies, entonces tu revelación es auténtica.

Esta ascensión es la ascensión del análisis gradual, pues en cada uno de estos tres mundos vas recibiendo la iluminación divina (1).

(1) El texto dice القبض, en vez de الفيض que exige el contexto. Todo el pasaje resulta oscuro, así por su terminología esotérica, como por su extremada concisión. No es tampoco segura la corrección del texto.

Tras esto, se te revelará después el mundo del flujo de la vida causal (1), que circula a través de los seres vivos, y el efecto o resultado de esta vida en cada ser, según la aptitud relativa que cada uno tiene para recibirlo...

Si no te detienes en esta nueva iluminación, se te quitará de delante y se te revelarán entonces, con la rapidez fugaz del relámpago, las luces de la lámina del destino; oirás voces que te amenazarán con terribles e inminentes peligros y los estados místicos de tu alma sufrirán variadas modificaciones; ante ti surgirá una rueda giratoria, en la que verás las formas de las alteraciones físicas del cosmos, es decir, el proceso por el cual se transforma lo sólido en flúido y lo flúido en sólido y otros fenómenos semejantes.

Si no te detienes ante esta nueva iluminación, se te quitará de delante y verás de pronto una luz cuyas chispas volarán como centellas y te obligarán a defenderte de su brillo ofuscador. No temas y persevera en la oración mental, pues si perseveras en el recuerdo de Dios, nada malo te sobrevendrá.

Si ante esta luz no te detienes, se te revelará la luz del amanecer [del mundo divino] y la forma del organismo universal. Entonces conocerás de manera palmaria las reglas de cortesía que debes observar al penetrar ante la Majestad divina, al permanecer en su presencia y al salir de ella para retornar al mundo criado. Conocerás también en qué consiste la contemplación perpetua de Dios, con sus varios aspectos externos e internos, y su perfección, que no conoce cualquiera, pues todo lo que deja de contemplarse del aspecto externo se completa percibiéndose del aspecto interno, pero la esencia contemplada es una sola, sin menoscabo alguno. Conocerás también el modo de recibir de Dios el alma las ciencias **[21]** divinas y las condiciones con que debe prepararse el que haya de recibirlas. Asimismo, las reglas de cortesía para tomar y dar, para cerrar y abrir la mano [respecto de Dios] y conocer cómo librarse de morir consumido por el amor. Conocerás también que los caminos todos son circulares, sin que exista un solo camino rectilíneo, y otras muchas cosas que no caben en este breve tratado.

(1) El texto dice السينية, que quizá es errata, por السببية.

Si tampoco aquí te detienes, se te revelarán los varios grados jerárquicos de los conocimientos especulativos, es decir, los razonamientos que lógicamente concluyen, las varias formas de falacias que pueden sobrevenir al entendimiento y la diferencia que existe entre la mera opinión [y la ciencia]. Se te revelará también la ciencia de la generación de los influjos mutuos entre el mundo de los espíritus y el de los cuerpos, y la causa de esta generación y el fluir del misterio divino a través del mundo de la providencia. Asimismo, la causa de que unos abandonen el mundo a fuerza de mortificaciones y otros lo abandonen sin necesidad de mortificarse; y varias otras ciencias que sería largo el enumerar.

Si tampoco aquí te detienes, se te revelará el mundo de la estética y de las artes de la belleza y la hermosura, es decir, los modos de expresión convenientes para sugerir la belleza formal, la armonía de conjunto, la difusión de la luz, la dulzura y bondad de carácter y en general todas las calidades bellas, propias de las formas puras y de las almas vegetativas. De este grado de iluminación procede la inspiración de los poetas, así como del grado anterior a éste procede la inspiración de los oradores.

Si no te detienes, se te revelarán los grados de iluminación propios del polo o *cótob* (1), pues todo lo que hasta aquí contemplaste pertenece al grado del *imam* de la izquierda (2), que es el lugar del corazón. Cuando este mundo se te manifieste, conocerás las reflexiones o reflejos [de la luz divina], la permanencia en el ser de las cosas permanentes, la eternidad de las eternas, el orden de los seres **[22]** y el fluir de la existencia en ellos. Se te otorgará entonces la intuición de los decretos de la providencia divina, el poder para conservarlos en la memoria y la lealtad para comunicarlos a quienes de ello sean dignos... (3).

(1) Cfr. *supra*, pág. 40; *Risalat al-cods*, § 17, pág. 77, nota 1 de la tirada aparte, y *Caracteres generales de su sistema*, pág. 6 de la tirada aparte.

(2) De los dos *imames* o jefes (que siguen al *cótob* o polo en la jerarquía mística de los *sufíes)*, el de la izquierda es el superior, pues sustituye al *cótob* cuando éste muere.

(3) Suprimo cuatro grados, menos interesantes.

Si no te detienes, se te revelarán los varios grados de gloria del paraíso, con sus distintos premios o deleites, estando de pie sobre un estrecho camino desde el cual verás a la vez los diferentes pisos del infierno con sus distintos suplicios. Se te revelará también cuáles son los actos humanos, que conducen a cada una de estas dos mansiones.

Si **[23]** no te detienes, se te revelarán los espíritus que mueren de amor en la contemplación divina, quedándose en ella estupefactos y ebrios, bajo el imperio de la emoción extática. El estado místico de estos tales te invitará, pero si no te detienes ante esa invitación, se te revelará una luz, en la cual no verás otra cosa que a ti solo; una emoción intensa y una sed ardiente se apoderará de ti, experimentando a la vez un tal deleite en Dios, como jamás lo sentiste anteriormente; a tus ojos, todo cuanto hasta entonces viste te resultará pequeño, y tu cuerpo oscilará como la llama de la lámpara.

Si no te detienes, se te revelarán las formas de los hijos de Adán, tras velos que se levantan y velos que flotan, sin que alaben a Dios con jaculatoria peculiar suya, que tú conozcas al oirla; pero no te quedes estupefacto por ello, y verás entre aquellas formas de los hijos de Adán tu propia forma y por ella conocerás el estado místico en que entonces te encuentras... (1).

Si tampoco te detienes, perderás la conciencia, primero, de los seres todos y, después, de ti mismo **[24]**; luego, te desvanecerás y, después, desfallecerás y, al fin, te anonadarás en El; pero cuando estos efectos del éxtasis hayan llegado en ti al máximum de su intensidad, volverás a tu ser positivo y al sentimiento de tu presencia y a la visión de Dios en todas las cosas; mas, en seguida, Dios te privará de nuevo de la conciencia de tu propio ser... para retornar luego a recorrer tu camino espiritual y a percibir bajo sus peculiares y distintas formas todo lo que con tus ojos vieres, hasta que, o vuelvas a tu mundo sensible, concreto y terreno, o te quedes, impedido de volver, allí donde estabas cuando caíste en éxtasis...

El que permanece en esa su meta que alcanzó, allí se queda ya

---

(1) Suprimo los tres grados siguientes.

mientras no vuelva en sí, pues los hay que mueren en aquella morada mística, como Abuocal (1) y otros, a quienes la muerte los sorprende en tal estado y en el mismo estado resucitarán. Pero también los hay que retornan. Estos son más perfectos que aquéllos, pero supuesta la semejanza de grado místico entre ambos: el que vuelve y el que no vuelve; si este último ocupaba, al caer en el éxtasis, un grado de perfección superior al grado del que vuelve, claro es que no puede decirse del que vuelve que sea más perfecto que el que no vuelve; por eso hemos puesto por condición la semejanza de grado entre ambos. Mas, supuesta esa semejanza, es evidente que el que vuelve del éxtasis, aun ocupando un grado inferior al del que no vuelve, sigue viviendo y puede llegar a alcanzar el grado de perfección de aquél y hasta superarle en el acercamiento hacia Dios, en su elevación gradual, en sus comunicaciones y coloquios con El.

Los que vuelven son de dos clases: unos vuelven al estado de conciencia, pero respecto de sí mismos tan sólo. Tal el que acabamos de **[25]** mencionar. Ese tal es el contemplativo, que retorna del trance extático para perfeccionar su alma, pero sin seguir ya el camino ascético que hasta entonces recorrió. Hay otros que, además, vuelven al mundo, para dirigir y guiar a las gentes con su palabra. Tal es el sabio, el heredero de los profetas. Pero no todos los sabios y todos los herederos de los profetas ocupan el mismo grado; aunque tengan de común unos y otros la condición de llamar a las gentes hacia Dios, difieren entre sí en cuanto al mérito..., según como realizan su misión de llamar a los hombres hacia Dios. Los que la realizan en la lengua de Moisés, de Jesús, de Sem, de Noé, de Isaac, de Ismael, de Enoc, de Abraham, de José, de Aarón y de los demás profetas, son los *sufíes,* místicos de estados espirituales transitorios, comparados con nuestros señores o jefes de la jerarquía mística. Otros invitan a los hombres

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi,* op. cit., 144. Su nombre, Abuocal, significa "el de los espasmos" o "el del estupor", porque según refiere Abenarabi *(Fotuhat,* I, 324) de este místico magrebí, permaneció ya toda su vida en estado de demencia extática, desde que el trance le sobrevino, hasta que murió, cuatro años después.

hacia Dios en la lengua de Mahoma. Estos son los *malamíes* (1), místicos de estados espirituales permanentes y de realidades esotéricas. A su vez, éstos invitan a las almas hacia Dios desde varias puertas: unos lo hacen desde la puerta del anonadamiento, que se basa en la realidad de la *servidumbre* (2) de la criatura al Creador, según aquellas palabras del Alcorán (XIX, 10): "Yo te creé, cuando no eras nada"; otros lo hacen desde la puerta de la mera aspiración a la servidumbre, que se basa en el desprecio o abatimiento de sí mismo y en reconocerse pobre y miserable; otros lo hacen desde la puerta de la aspiración a las virtudes que imitan la misericordia divina o su justicia, o bien los atributos esenciales a Dios. Esta última es la puerta más elevada y noble.

Has de saber también que la profecía y la santidad convienen entre sí en tres cosas **[26]**: 1.ª, en poseer la ciencia sin adquirirla mediante el estudio; 2.ª, en realizar con la sola intención cosas que en el curso ordinario de la naturaleza no se realizan sino con el cuerpo o cosas que el cuerpo carece de poder para realizar; 3.ª, en ver con los ojos del cuerpo las cosas que pertenecen al mundo de la fantasía. Tan sólo difieren entre sí el profeta y el santo en la naturaleza de la revelación que ambos reciben de Dios, la cual es distinta en uno y otro (3). Ni pienses tampoco que la ascensión de los santos por la escala de la perfección sea igual que la de los profetas. No es así, en efecto, la cosa, porque la escala dicha exige ciertos requisitos para que el alma se eleve por sus sucesivos peldaños, y si los reunieran del mismo modo el santo y el profeta, ambos poseerían la misma perfección, lo cual, a nuestro juicio, no sucede, aunque ambos a dos tengan que pasar por los mismos estados fundamentales, que son las moradas, pues la as-

---

(1) Cfr. *Risalat al-cods,* § 2. Item, *supra,* parte segunda, III, 140, e *infra,* VII: *Fotuhat,* III, 44.

(2) Con este término "servidumbre" (عبودية) significan los *sufíes* el cumplimiento exacto de los votos y preceptos religiosos, la conformidad plena con el divino beneplácito y la paciencia en las adversidades.

(3) Quiere decir que la del profeta es ley religiosa cuyo cumplimiento obliga, mientras que la que el santo recibe no es de esa naturaleza.

censión de los profetas se realiza mediante la luz divina originaria, mientras que la ascensión de los santos se debe a la luz emanada de esa luz originaria; así también, aunque el santo y el profeta ocupen una misma morada, por ejemplo, la del abandono en las manos de Dios, sin embargo, los modos no son idénticos, y el mérito o superioridad relativa del sujeto no estriba en la morada que ocupa, sino en el modo, y los modos ya dependen de los sujetos. Y dígase lo mismo de todas las otras moradas y estados místicos: así de los que implican anonadamiento en Dios, como de los que incluyen la visión de Dios en toda cosa; tanto los estados de recogimiento o identificación con Dios, cuanto los en que el alma se contempla a sí misma como esclava o sierva de Dios; igual aquellos en que el corazón reposa, ya subyugado por Dios, como los en que se agita, por influjo del trance extático. Y así en los demás.

Has de saber también que todo santo o amigo de Dios recibe lo que recibe, por mediación de la espiritualidad de su profeta propio, cuya ley religiosa sigue. Desde esa posición es como contempla. De ellos, unos conocen esto, pero otros lo ignoran, y dicen en consecuencia: "Dios me ha dicho", siendo así que quien se les ha dicho es la espiritualidad del respectivo profeta. Laten aquí sutiles misterios, que estas breves hojas no permiten explicar, porque nuestro propósito es tan sólo el sugerir **[27]** y el compendiar. Pero sí diré que los santos de la religión de Mahoma, el cual reunió en sí solo las moradas de todos los otros profetas, heredan, cada uno de ellos, a un profeta determinado, v. gr., a Moisés, pero a través de la luz mahomética y no de la luz mosaica; de modo que su condición respecto de Mahoma es idéntica a la de Moisés respecto de éste; y a veces puede ocurrir que a la hora de su muerte ese santo dé tales muestras aparentes de respeto y consideración a Moisés o a Jesús, que se imaginen el vulgo o los ignorantes que se ha hecho judío o cristiano, al ver que se acuerda de esos profetas al morir, siendo así que únicamente lo hace movido por la fuerza de la intuición de su propia morada y de las cualidades de que está revestido. Sólo se exceptúa de esto el santo que es polo místico o *cótob,* pues ése tan sólo sigue la inspiración del corazón de Mahoma.

En cambio, de los demás, nosotros hemos encontrado grandes místicos que seguían las inspiraciones del corazón de Jesús. Tal fué el primer maestro de espíritu a quien yo encontré (1). Otros siguen las inspiraciones del corazón de Moisés, otros las del de Abraham, etc. Esto no lo conocen sino los místicos de nuestra escuela. Has de saber, pues, que Mahoma es quien otorgó a todos los profetas enviados de Dios las moradas místicas que cada uno de ellos ocupó en el mundo de los espíritus, hasta que fué enviado Mahoma mismo en persona y sus fieles le seguimos; pero, a la vez, se nos adhiere aquel profeta, de los anteriores a Mahoma, que cada uno de nosotros ha contemplado o del cual ha recibido inspiración. Así, pues, los santos de los profetas, que vivieron en los tiempos pasados, tomaron su inspiración de sus respectivos profetas, y éstos la tomaron de Mahoma. La santidad mahometana, por consiguiente, participa en común de la inspiración de todos los profetas, puesto que éstos la recibieron de Mahoma. Por eso se citan por tradición estas palabras suyas: "Los sabios de este pueblo son como los profetas de los Hijos **[28]** de Israel." Y Dios mismo dice de nosotros (*Alcorán*, II, 137): "Para que seáis testigos, respecto de los hombres." Y refiriéndose a sus enviados, dice en otro lugar (*Alcorán*, XVI, 91): "Un día suscitaremos un testigo del seno de cada pueblo, que atestiguará contra él." Nosotros, por lo tanto, y los profetas somos testigos contra los seguidores de estos últimos. Eleva, pues, tus aspiraciones en la soledad, para conquistar la herencia universal mahomética.

Has de saber también que el sabio perfecto y confirmado en la gracia de la unión es el que obra, en cada estado y momento de la vía espiritual, lo que conviene practicar en él, sin mezclar actos propios de otros estados de espíritu. Tal fué la manera de ser de Mahoma, pues aunque [en su ascensión] llegó a estar junto a Dios a la distancia de dos tiros de flecha o menos, sin embargo, cuando volvió [de su rapto] y refirió a los presentes [su visión], no fué creído por los incrédulos

(1) Alude a Abucháfar el Oryaní. Cfr. *Risalat al-cods*, § 1. Item *supra*, Introducción, pág. 18, nota 2, y parte primera, I, 47.

politeístas, a causa de que en su persona no aparecían ya las huellas o efectos [de su visión extática], al revés de lo que en otros ocurre, pues en ellos aparecen dichos efectos. Es inevitable, sin embargo, que los estados místicos dejen su huella en el sujeto y que, por ende, se mezclen los actos de un estado con los de otro. Pero, a pesar de ello, conviene que el sujeto se eleve desde esta morada a la morada de la providencia divina ordinaria, es decir, que se acomode en lo exterior a la ley y norma habitual, recluyendo en lo íntimo de su alma los fenómenos anormales o prodigios de la gracia, hasta el punto de que tales carismas preternaturales vengan a serle habituales por su constante compañía, y que no cese ni un momento de decirle a Dios: "Señor, aumenta mi ciencia", mientras en este mundo viva, y que se esfuerce por acomodar su conducta a lo que exija cada momento. Así, cuando le venga de Dios la inspiración propia del momento, acójala, pero evitando el enamorarse apasionadamente del favor recibido y guardándolo para cuando lo necesite, pues lo necesitará cuando haya de progresar. La mayoría de los maestros de espíritu obedecen a la inspiración del momento, únicamente en el período ese del progreso o crecimiento, porque observan hasta excesivamente esta norma que hemos señalado y no hacen ningún caso de tales favores extraordinarios.

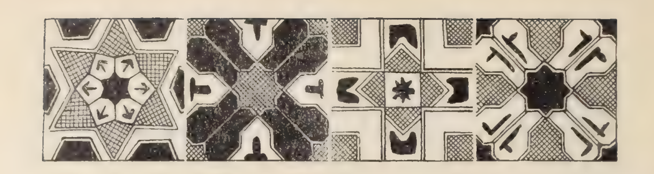
El tiempo de la divina inspiración es breve o largo, según lo sea la presencia de Dios en el corazón del extático: a unos les ocurre durante una hora, un día, una semana, un mes **[29]**, un año, o una sola vez en toda la vida; hay también quienes jamás lo experimentan. La alteza del sujeto se denuncia por la brevedad de su inspiración y la exigua cantidad de sus conocimientos divinos. El que no tiene inspiración, es tan sólo porque de ella se ve privado a causa del predominio que sobre él ejerce su propia bestialidad, pues la puerta del reino de los cielos y de las intuiciones místicas es imposible que se abra, mientras en el corazón quede algún deseo concupiscente de ese mismo reino, y la puerta del conocimiento de Dios, es decir, de su contemplación, tampoco se abre, mientras en el corazón quede ni la más breve mirada para cosa alguna del mundo entero, visible e invisible.

Cuando el hombre sigue todas estas prescripciones, es decir, cuan-

do las practica, sin que su aspiración tienda a ningún otro objeto, tras ellas, que no sea el conseguir el cielo, entonces ese hombre es lo que se llama el devoto, es decir, el de la ablución y la oración litúrgica (1). Así también, si su aspiración tiende a algo que esté más allá de las prácticas de devoción, pero sin prepararse con las prescripciones dichas, no logrará que se le revele cosa alguna; ni le servirá de nada su mera aspiración. Antes bien, a lo que más se asemejará ese tal será al enfermo, cuyas fuerzas han decaído por completo: aunque tenga voluntad y aspiración de moverse, si el órgano del movimiento le falta, ¿llegará acaso con sola su aspiración al logro de su deseo? Es, pues, indispensable que el sujeto se prepare, no sólo con la aspiración, sino también con los otros requisitos. Y cuando llegue a la unión extática con Dios, su aspiración se desvanecerá, porque lo ya logrado no se desea. Dirás que tampoco puede desear el que ya llegó [a los grados anteriores]; pero eso es tan sólo porque se siente como atontado de admiración al levantarse los velos: el conocimiento de Dios que logra en la contemplación le mueve a dirigirse hacia algo divino, que esté por encima de lo que se le manifiesta personalmente a él, no de lo que en absoluto se manifiesta, pues lo que de Dios se manifiesta, aunque en sí mismo sea una sola realidad, los modos o aspectos son **[30]** infinitos y estos aspectos son las huellas o efectos de Dios en nosotros. No cesa, por eso, el sabio, entre los místicos, de andar siempre y a toda hora sediento, y tampoco el don divino cesa nunca jamás de comunicársele. ¡Que por lograr esto practiquen el bien los que lo practican y que a esta meta aspiren a porfía los que ardientemente la desean!

---

(1) Traduzco así el texto صاحب الماء والمحراب, que a la letra significa "el del agua y del *mihrab* u oratorio".



VII. FOTUHAT

LAS REVELACIONES DE MECA ACERCA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS Y DEL MUNDO

(EXTRACTOS)

[1.º—DESCRIPCION DE LA ILUMINACION]

[II, 138] A la iluminación precede una cierta pesadez espiritual, algo así como las angustias de la agonía de la muerte que preceden a ésta. Y esto es así, porque la iluminación tiene sus pródromos, que son como el apuntar de la aurora que precede a la salida del sol... Como toda pesadez, ésta es una debilidad y lentitud de movimientos; pero se le llama pesadez a esta quietud, porque procede de la pesadez accidental que sobreviene al alma y no de la complexión física del sujeto. Procede, en efecto, de aquel estado místico engendrado en el alma por el temor reverencial a la majestad de Dios, mientras que el reposo o quietud que se debe a la complexión física del organismo es simplemente efecto del predominio de la frialdad y humedad sobre la sequedad y el calor. De aquí que a esta quietud no se la denomine pesadez, reservando tal nombre a la quietud que es consecuencia del peso de la Majestad divina. Singularmente cuando la iluminación va precedida de coloquio divino es cuando el sujeto experimenta pesadez más fuerte, porque las palabras de Dios, transmitidas a través del espíritu, engendran intenso temor reverencial, sobre todo si son, por su sentido, graves. El Enviado de Dios, cuando recibía la revelación, al modo del

tintineo de la campana, experimentaba una enorme fatiga que le producía un gran desfallecimiento quedando inmóvil y desvanecido. Eso, a pesar de que la comunicación con Dios se realizaba mediatamente. ¿Qué no pasará, pues, cuando Dios dirija su palabra suprimiendo todo intermediario, como lo hizo con Moisés y lo hace con aquellos con quienes conversa directamente? Ahora bien, si éstos son los efectos que en el alma producen los simples preámbulos de la iluminación divina, ¿cuál no será la pesadez espiritual que abrumará al alma, después de recibir la iluminación misma? ¿No ves acaso cuán grande es el temor reverencial que experimentan las gentes del vulgo, los simples fieles, cuando ven de cerca a los santos consagrados al servicio de Dios, que, por vivir apartados del mundo, raras veces se dejan ver de la gente? Así que sus miradas caen sobre ellos, quédanse tan inmóviles y como petrificados contemplándolos, que sólo Dios podría ponderarlo. Y eso es sencillamente la veneración y el respeto que les infunde una persona que es objeto de la iluminación divina... Como dijo el poeta:

"Con pasión lo deseo; mas cuando aparece, quédome inmóvil y con la vista baja,
Abrumado por el respeto que me inspira, no por temor, sino por veneración y modestia ante su hermosura."

Pues bien, esa inmovilidad es la misma pesadez espiritual... He aquí ahora la descripción del estado del alma, poseída de ese temor reverencial. Cuando está así inmóvil y sentada ante Dios, quédase privada de toda atención o distracción exterior; abstraído y ocupado el sentido íntimo en la contemplación de Dios; exento el corazón de ideas y la inteligencia de pensamientos y los órganos corpóreos de movimientos; sin facultad de discernir entre lo bueno y lo malo; sus oídos inclinados hacia El y sus ojos mirando hacia la tierra, pero sin que la luz de su mirada interior quede extinguida; concentración de todas las preocupaciones en una sola; sentimiento de la propia pequeñez; recogimiento tal de todos sus miembros, que le permita oír el más leve ruido, aunque ni siquiera respire; inmóviles y como petrificados los ojos...

[2.°—DIFERENCIA ENTRE DEVOTOS, SUFIES Y MALAMIES]

[III, 44] En tres clases y no más se distribuyen los hombres de Dios: Hay unos en los cuales predomina el ascetismo y el celibato monástico, con la práctica de todo género de obras externas de virtud, a la vez que purifican también su interior de toda cualidad censurable y reprobada por el Autor de la Revelación. Mas, junto con eso, estos hombres no creen que haya cosa alguna que esté por encima de tales obras de ascetismo que ellos practican: ni idea alguna tienen de los estados místicos y de las moradas, de las ciencias infusas emanadas de Dios, de los misterios y revelaciones, ni de cosa alguna de las que otros hombres de Dios encuentran o experimentan. Los de esta clase se llaman *devotos.* A éstos, si alguien se les acerca para pedirles que rueguen a Dios por él, es fácil que lo rechacen con duras formas diciéndole: "Y ¿quién soy yo para rogarle a Dios por ti? ¿Cuál es mi dignidad para ello?" **[45]** Si así responden, es a fin de precaver todo peligro de vanidad, porque temen los asaltos del amor propio y tratan de evitar que en sus almas entre la hipocresía espiritual. Si alguno de ellos se ocupa en la lectura, el libro que emplean es la *Riaya* del Mohasibi (1) u otros libros corrientes como ése.

La clase segunda, superior a la de éstos, la constituyen quienes creen que todos los actos son de Dios y que, por tanto, ninguno de los que ellos realizan es suyo propio; de aquí que en absoluto carezcan de hipocresía espiritual... Son semejantes a los devotos en el fervor y empeño con que sirven a Dios, en su austeridad, ascetismo, abnegación de la propia voluntad, etc.; pero, junto con ello, piensan que hay algo más alto que todo eso, es a saber, los estados místicos y moradas, las ciencias infusas y los misterios, las revelaciones y los carismas. De aquí que sus aspiraciones tiendan al logro de esos grados superiores, y si de ellos consiguen algo, es decir, algún carisma, lo manifiestan exteriormente al vulgo, porque no creen [que exista otra causa de sus

(1) Cfr. *supra,* parte segunda, VI, 171. El libro aludido trata, efectivamente, de los deberes del devoto para con Dios. Cfr. Massignon, *Essai,* 213.

actos] más que Dios... Esta clase es la que se llama de los *sufíes*. Respecto de la clase tercera, éstos son gente de pasión y de amor propio y de pretensiones: se tienen en más que cualquiera y sobre los siervos de Dios dan muestras ostensibles de primacía.

La clase tercera son hombres que no añaden a las cinco oraciones litúrgicas de obligación más que las plegarias devotas supererogatorias, ni se distinguen del común de los fieles, que practican los mandamientos, por ningún ejercicio singular que los caracterice: andan por los mercados y conversan con las gentes, sin que nadie al verlos pueda distinguirlos del vulgo en cosa alguna que practiquen, sobreañadida a las que todo el mundo hace, de obligación o de simple devoción, pero corriente y habitual. Sin embargo, ellos viven a solas con Dios, firmemente a El adheridos, sin que por un solo momento se altere en sus almas el sentimiento de su esclavitud y servidumbre respecto de Dios (1). No conocen la ambición de la primacía, porque el sentimiento de la soberanía absoluta de Dios domina en sus corazones y les convence de su propia vileza... Encubren [su santidad] y la ocultan a las gentes tras el velo de la vida ordinaria, siendo, como son, siervos de Dios sinceros y puros, que continuamente gozan de su contemplación, así cuando comen, como cuando beben, estando en vigilia, igual que si duermen, y hasta hablando con la gente están con Dios...

Estos son los *malamíes* (2), los más elevados hombres de Dios..., pues reúnen todos los grados de perfección en sí mismos; mas ellos ven que Dios en este mundo se oculta a las miradas de las criaturas, y como ellos son los más íntimos de Dios, ocúltanse también de las gentes tras el velo de su Señor, y así, en las criaturas no contemplan más que a su Señor... De aquí que el alto rango espiritual de éstos sea ignorado de las gentes. Los simples *devotos*, efectivamente, se dis-

---

(1) Esta *servidumbre* consiste en cumplir los votos y obligaciones contraídas con Dios, conformándose con lo que se tiene y sin impaciencia por lo que se pierde. Cfr. *supra, Anwar*, 25.

(2) Literalmente significa "los del vituperio", porque ocultando su perfección a las gentes y aparentando imperfección al exterior, se atraen el vituperio de los fieles, para evitar así las tentaciones de vanidad espiritual.

tinguen de quienes no lo son, a los ojos del vulgo, por su vida austera y mortificada, por su devoción **[46]** y virtudes y por el apartamiento en que viven de todo trato social. En esa distinción tienen ya su recompensa. Los *sufíes* distínguense asimismo de los que no lo son, a los ojos del vulgo, por sus pretensiones de taumaturgia, es decir, porque presumen poseer el don de la discreción de espíritus, el de ser oídos de Dios en sus plegarias, el de convertir cualquier cosa en manjar y el de hacer toda clase de milagros. No se guardan de manifestar exteriormente ninguno de estos carismas que puedan contribuir a que las gentes conozcan el trato íntimo de que gozan con Dios. Y esto, porque, según ellos pretenden, no ven en las cosas más que a Dios. Pero, en realidad, muchas verdades de la ciencia espiritual se ocultan a sus ojos, y el estado en que viven es bien poco propicio para que se libren de la ilusión y el engaño. Los *malamíes,* en cambio, no se distinguen, por signo alguno, de cualquiera persona del vulgo y por eso viven ignorados y su condición es la del común de las gentes.

Ese nombre especial de *malamíes* se les aplica por dos motivos: 1.° A los discípulos se les aplica, porque constantemente se vituperan y reprenden a sí mismos en la presencia de Dios, convencidos de que ninguno de sus actos se inspira en la recta y pura intención de servirle, y, por lo tanto, de ninguno de sus actos se sienten satisfechos y alegres, ya que la alegría espiritual por las propias acciones no cabe, sino después de saber que han sido aceptas a los ojos de Dios, y esto queda oculto a la penetración de los que tan sólo son discípulos. 2.° En cuanto a los que ya son maestros en esta vía, se les aplica el dicho nombre de *malamíes,* porque ocultan a las gentes sus estados místicos y su alto rango a los ojos de Dios. Y esto es así, porque ellos ven que si las gentes vituperan y reprenden ciertos actos, es únicamente porque creen que no son los actos humanos efecto de solo Dios, sino de los sujetos que parece los realizan, y por eso hacen las gentes recaer sobre éstos el vituperio y el reproche. Mas si el velo que cubre su vista interior se descorriese y vieran que los actos todos son de Dios solo, no harían objeto de sus censuras a la persona

que parece los realiza, sino que estimarían, en tal supuesto, todos los actos como nobles y buenos. Ahora bien, de la misma manera, si el alto rango espiritual que a los ojos de Dios ocupan los místicos de esta clase apareciese claro y manifiesto a las gentes, de seguro que los tomarían por dioses; pero como ellos lo ocultan a los ojos del vulgo tras el velo de una vida ordinaria y corriente, resulta de aquí que también se les hace objeto por las gentes de los reproches y vituperios que habitualmente el vulgo lanza contra quienes realizan actos que lo merecen. De modo que la misma alta dignidad espiritual, que los *malamíes* poseen a los ojos de Dios, es la que determina el vituperio de las gentes, cabalmente porque son ellos mismos quienes ocultan la excelsitud y realeza de su rango. Esta es la causa de que se les aplique este nombre en el tecnicismo esotérico... **[47]**. Ellos estiman que los santos amigos de Dios deben ocultar los carismas, así como los profetas deben, por el contrario, manifestar los milagros. Los profetas, en efecto, a título de legisladores, tienen que poseer la autoridad indispensable para imponer a los hombres deberes, que afectan a sus personas, bienes y familias; es, por lo tanto, preciso que exista alguna prueba en cuya virtud puedan arrogarse para ello la autoridad que es privativa del Señor y Dueño de toda riqueza, de toda vida, de toda familia, puesto que el profeta, aunque enviado de Dios, es un hombre, del mismo linaje de los hombres, y no se puede acceder a su pretensión de enviado, que esencialmente no le compete, sin alguna prueba decisiva y concluyente. El santo, en cambio, no es legislador ni tiene que imponer su autoridad en el mundo, dictando normas de vida social. ¿Para qué, pues, ha de ir publicando los carismas preternaturales que Dios le otorga, si tan sólo se los da para que le sirvan a él mismo de indicio o prueba de su íntima familiaridad con Dios y no para que las gentes la conozcan? Luego si los ostenta en público, será porque una insana imbecilidad, nacida de amor propio, le domina. Más que carismas, pues, son para él ilusión y engaño espiritual.

[3.°—TRATADO DEL AMOR MISTICO]

[II, 426] Has de saber que el grado místico del amor es un noble grado, pues él es la raíz del ser:

Del amor hemos nacido;
Con amor fuimos creados;
Por eso al amor tendemos
Y amor nos toma en sus brazos.

Cuatro sobrenombres tiene este grado: 1.° *El amor,* que designa la pureza de este sentimiento, en cuanto que el corazón está puro de todo otro afecto accidental que turbe la limpieza de aquél; de modo que el corazón no se proponga ni apetezca cosa alguna asociada con el objeto de su amor. 2.° *El cariño,* que es el amor constante (1). 3.° *La pasión,* que es el exceso del amor, es decir, el amor envolviendo dentro de sus pliegues al amante, tan por completo, que penetre a través de todas sus partes y lo rodee y cubra como con un manto. 4.° *La simpatía,* que es la entera absorción y cautiverio de la voluntad por el amado, desde el primer momento que se entra en el corazón. Puede nacer este sentimiento de varias causas: una mirada, una noticia, un favor, etcétera.

[427] Uno de los más delicados fenómenos que en el amor se observan es este que yo he tenido ocasión de experimentar: notas en ti una pasión vehemente, un deseo vivísimo, una agitación emotiva, un amor ardiente, que llegan a determinar hasta debilidad física, enflaquecimiento o fatiga morbosa, imposibilidad de conciliar el sueño y pérdida del gusto en la comida; pero a todo esto, ignoras por quién y para quién: no puedes determinar el objeto de tu amor. Esto es lo más sutil de lo que yo he encontrado en el amor, por experiencia propia.

---

(1) El texto añade algunas alusiones a los nombres divinos derivados de esta palabra y a algunos pasajes alcoránicos que no alteran el sentido ni añaden idea alguna notable. En este tratado del amor, lo mismo que en todo el *Fotuhat* y en sus otros libros, Abenarabi pierde con frecuencia el hilo de su discurso para emprender digresiones más o menos coherentes con la idea principal. Yo he omitido casi siempre la versión de estas digresiones, para hacer menos oscura esa idea central.

Mas, después de esto, por casualidad te sobreviene una revelación divina en un momento de contemplación, y entonces aquel amor de antes encuentra su objeto en esta revelación divina; o bien, ves casualmente a una persona, y en su vista descansa como en su objeto aquella emoción que antes experimentabas y adviertes entonces que aquél era tu amado, aunque tú no te dabas de ello cuenta; o bien, en fin, oyes mentar a un individuo cualquiera y sientes en ti una inclinación hacia él, determinada por aquel deseo que antes notaste, y conoces que aquel individuo es tu amigo. Es ésta una de las más secretas y sutiles previsiones que las almas tienen de las cosas, adivinándolas al través de los velos del misterio, pero ignorando el modo de ser de esas cosas, no sabiendo de cierto de quién se sienten aquéllas enamoradas, ni en quién ha de descansar su amor, ni siquiera qué cosa sea realmente este sentimiento que experimentan.

Este mismo fenómeno se observa también a veces, cuando el hombre se ve dominado por cierto sentimiento angustioso de tristeza o por una emoción expansiva de alegría, cuya causa ignora; pero, en aquel mismo momento, le sucede algo que le entristece, y se da entonces cuenta de que aquella angustia, que antes sintió, obedecía a este accidente; o, al revés, le sobreviene algo alegre, y entonces advierte que aquella anterior sensación de gozo era debida a eso. También este fenómeno es un presentimiento que el alma tiene de las cosas, antes de que éstas se realicen, es decir, antes de que caigan bajo la esfera de acción de los sentidos externos.

Semejante a esto es igualmente el pacto que Dios ha impuesto a todos los hombres, obligándonos a que lo reconozcamos por Señor nuestro. Es un pacto que nadie, después de lo que he dicho, podrá negarlo, porque encontrarás en la conciencia de todo hombre cierto sentimiento de necesidad, respecto de algún Ser en quien apoyarse, y ese Ser es Dios, aunque él no lo advierta. Por eso dice (1): "¡Oh, hombres!, vosotros sois indigentes que de Dios necesitáis"; que es como si les dijera: "Esa indigencia que en vosotros mismos experimentáis

(1) *Alcorán*, XXXV, 16.

no tiene otro objeto que Dios, pero vosotros no lo conocéis", y por eso Dios mismo nos lo hace saber.

[429] Este es uno de los más delicados fenómenos que en el amor se observan; inferior a él es *el amor del amor,* es decir, aquel estado en el cual el corazón se preocupa tanto de su amor, que llega a olvidarse de la persona amada. Acudió Leila a las voces de su amante, el poeta Cáis, que a gritos la llamaba ¡Leila, Leila!, mientras cogía el hielo con las manos y se lo aplicaba a su pecho y lo fundía con el calor de su corazón. Viéndole en tal estado, le saludó y le dijo: "¡Yo soy la que buscas, yo la que deseas, yo soy tu amada, yo el paño de lágrimas de tus ojos, yo soy Leila!" Pero Cáis, volviéndose hacia ella, exclamó: "Márchate de mi presencia, pues el amor que te tengo me preocupa demasiado para que me ocupe de ti." (1).

Esto es de lo más sutil y fino que en el amor darse puede; pero no lo es tanto, como lo que antes hemos descrito. Nuestro maestro, Abulabás el Oryaní, pedía a Dios que le otorgara, no el amor, sino el deseo del amor (2).

Son muy diversas las definiciones que se han dado del amor; pero no he visto a nadie que lo definiese con su definición esencial; es más: no se concibe tal cosa como posible. Todos los que lo han definido, lo han hecho mediante las consecuencias que engendra, por sus efectos y secuelas. Y esta imposibilidad de definirlo esencialmente débese, sobre todo, a que es uno de los atributos de la excelsa majestad divina.

Ten en cuenta que de las cosas cognoscibles, unas son definibles y otras no. Y el amor, a juicio de los que lo conocen y sobre él discurren, es una de las cosas que no pueden definirse; lo conoce aquél en quien reside, aquel que lo posee como atributo propio; pero no sabe qué cosa sea, aunque la realidad de su existencia sea para él innegable.

Has de tener además presente que para poder decir con verdad que

---

(1) Sobre Cáis Abenmolawah, poeta del siglo I de la hégira, llamado *El Loco,* vide C. Huart, *Litterature arabe* (París, Colin, 1902), p. 46, Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur* (Weimar, Felber, 1898), I, 48, y *Ibn Qotaiba, Liber poësis et poëtarum* (edic. Goeje), p. 355-364.

(2) Cfr. *supra,* parte primera, I, pág. 47.

el amor es atributo de una persona, es preciso que la domine hasta el punto de privarla de oído para todo sonido que no sean las palabras de su amado, que la ciegue para no ver otra cosa que su rostro, que la haga enmudecer para toda palabra que no sea el nombre de su amado o el de los que le aman, que selle su corazón para que en él no penetre otro afecto que su amor, que eche las llaves al tesoro de su fantasía para que ésta no pueda formar otras imágenes que la imagen de su amado, ya por el recuerdo de su visión directa, ya por creación inspirada en descripciones ajenas, de tal modo que pueda decir con el poeta:

Tu imagen está en mis ojos,
En mi boca está tu nombre,
En mi corazón tu albergue.
¡Ausente tú de mí! ¿Dónde?

y que de su amado y para su amado tan sólo, oiga, vea y hable.

Esta fuerza de la fantasía amorosa ha llegado en mí hasta el extremo de representarme ante mis ojos, bajo forma corpórea y objetiva, extramental, a mi Amado, igual que el ángel Gabriel se apareció corporalmente al Profeta. Yo no me sentía con poder para mirarle. El me dirigía la palabra. Yo le escuchaba y le entendía. Estas apariciones me dejaban en tal estado, que durante algunos días yo no podía pasar los alimentos: cada vez que me dirigía a la mesa, allí estaba El de pie, a un extremo de ella, mirándome y diciéndome, con lenguaje que yo con mis propios oídos escuchaba: "¿Y comerás, estándome viendo?" Y me era imposible comer; pero yo no sentía hambre; antes bien, me llené de El tanto, que engordé y me embriagué de mirarle. De modo que El vino a ser para mí como el alimento. Mis amigos y mi familia se maravillaban de que yo engordase sin comer; porque continué así muchos días, sin gustar cosa alguna y sin sentir hambre ni sed. Pero, durante todo ese tiempo, no dejó El de ser el blanco de mis miradas, estuviese yo de pie o sentado, en movimiento o en reposo.

Mas, para que el amor domine así por entero al amante, es preciso que su amado sea o Dios o un individuo de su misma especie, una joven o un muchacho; los demás seres no son capaces de producir tal efecto.

Y esto es así, porque el hombre no encuentra una reproducción exacta de toda su esencia, sino en el ser amado que posea su misma forma y en el cual aparezca una semejanza fiel de todos y cada uno de los elementos constitutivos de su esencia, sin que elemento alguno quede defraudado; sólo así cabe que lo exterior del amante se enamore perdidamente de lo exterior del amado, y el interior de aquél, del interior de éste. ¿No ves acaso cómo, en efecto **[430]**, queda el hombre subyugado del todo por el amor, cuando este amor tiene por objeto a Dios (que, como el hombre, posee esta doble cualidad de manifiesto y oculto), o a alguno de sus semejantes? Y, por el contrario, esto no ocurre, cuando ama a los otros seres del mundo, que no son de su especie; porque entonces, cuando ama a una forma cualquiera del mundo, encuentra en ésta tan sólo la semejanza de él en la parte o elemento de la cosa amada que le es análoga, pero quedan todos los demás elementos de la esencia del amante sin correspondencia ni ocupación. En cambio, el engolfarse el hombre en el amor de Dios, débese a que el hombre ha sido hecho a su imagen (como consta por la tradición del Profeta), y, por tanto, la Majestad divina se adecua a la esencia humana y en ésta pueden manifestarse todos los nombres divinos. De este modo, si el hombre carece de alguno de los atributos del Amado, puede adquirirlo, engendrándolo de sí propio a impulsos del amor. He aquí por qué el amor absorbe al hombre por completo, cuando su objeto es Dios, cuando Dios es su Amado, llegando este éxtasis amoroso a un grado de intensidad mayor aún que cuando el hombre ama a sus semejantes; porque, en efecto, cuando ama a sus semejantes, pierde de vista el exterior de la persona amada, siempre que se ausenta de ella; en cambio, cuando el Amado es Dios, continuamente está viéndolo, y esta continuidad de la presencia del Amado viene a ser como el alimento para el cuerpo, pues con ella aumenta y crece, y a medida que la visión aumenta, crece el amor también. Y cabalmente por esto, si el deseo se acalla con el encuentro del Amado, también con este mismo encuentro se excita más y más. Esto es lo que experimenta el que está locamente enamorado, cuando se une con el objeto de su amor: no se sacia jamás de contemplarlo, ni puede dominar la avidez con

que lo desea, porque cuanto más lo mira, más aumenta la emoción que siente y el deseo, a pesar de estar junto a él, como dijo el poeta (1):

¡Maravilla que pasma!
De deseo suspira el alma mía
Y anhelando saber dónde se encuentran,
Por mis hijos pregunto,
¡Cuando los tengo aquí, juntos conmigo!
¡De mis pupilas en el negro espejo
Los veo retratados
Y los lloro no obstante
Cual si lejos vivieran!
¡Los desea mi alma
Con ansia apasionada,
Y ellos sobre mi pecho
Ha tiempo que reposan!

Todo amor que deja en el amante inteligencia (o apariencias de ella, al menos) para entender algo que no sea su amado, no es amor puro, es tan sólo una veleidad accidental; y por eso se ha dicho que

No hay bondad en el amor
Si la razón lo gobierna.

Son innumerables los casos de amor que se cuentan a propósito de esto. Nuestra es la siguiente poesía acerca del aumento que experimenta el amor y el deseo con la visión del Amado (2):

---

(1) El siguiente fragmento, cuyo autor ignoro, parece referirse al amor de una madre para con sus hijos, a juzgar por el contexto; pero realmente no se menciona en él la palabra *hijos*, que yo me he permitido introducir para mayor claridad en la adaptación castellana. He aquí ahora la traducción escrupulosamente literal:

"Y de las cosas maravillosas una es que yo por ellos suspiro y por ellos pregunto con deseo, y ellos están conmigo:

Y mis ojos los lloran, mientras que ellos están en el negro del ojo; y mi alma los desea con pasión, y ellos están entre mis costillas."

(2) He aquí la versión literal de este fragmento:

"Me ausento, y el deseo aniquila mi alma. Lo encuentro y no me curo. El deseo [persiste] en la ausencia y en la presencia.

Si de El me alejo, el ansia de encontrarle
De nuevo me atormenta y me aniquila.
Vuelvo a encontrarlo, y mi pasión no cesa:
El deseo consume al alma mía,
Tanto si está presente como ausente
El Amado. Su encuentro determina
En mí lo que jamás imaginara:
¡En vez de la salud que el alma ansía,
Otra dolencia más de amor ardiente!
Y es que este Amado que mis ojos miran
Aumenta su esplendor y su belleza
Cada vez que se aparta de mi vista.
Y es natural que cuando vuelva a verlo,
Sentiré una emoción tanto más viva,
Cuanto más ha aumentado con la ausencia
Su hermosura divina.

Aludo en estos versos a la manifestación de Dios, bajo diversas formas, a los bienaventurados en el cielo y a los corazones de sus siervos aquí en el mundo, porque, como consta por el *Sahih* de Móslem (1), Dios se cambia a sí propio, en cuanto a las formas en que se manifiesta y como conviene a la perfección de su esencia, es decir, sin que esto envuelva ni asimilación de Dios a las criaturas ni real modificación suya.

Porque, ¡por Dios juro!, que si la Revelación no nos hubiese comunicado noticias divinas, nadie habría conocido a Dios; y si nos hubiésemos contentado con los solos indicios de la razón filosófica (que aun a juicio de sus partidarios, si engendran ciencia de la esencia de Dios, es solamente por modo *negativo)*, es seguro que ni una criatura habría amado a Dios. En cambio, cuando la palabra revelada nos comunica

---

Su encuentro me produce lo que yo no sospechaba: en lugar de la curación, una nueva enfermedad de pasión;

porque veo a una persona cuya hermosura aumenta, mientras que no la encuentro, en esplendor y magnificencia,

y, por tanto, es preciso que exista una emoción correspondiente y exactamente armónica con el aumento de la belleza."

(1) Colección de tradiciones auténticas de Mahoma, formada por este autor del siglo IX de J. C.

noticias *positivas* de que Dios es *esto* y lo *otro,* aunque tales atributos, tomados literalmente, sean absurdos para la razón filosófica, entonces ya le amamos por esos atributos positivos. Y después de que la Revelación ha ofrecido a nuestra consideración estas relaciones, estableciendo positivamente causas y relaciones capaces de determinar en nosotros el amor, entonces añade: "Como Dios no hay nada", y así afirma con más fuerza los motivos que nos obligan a amarle, y que la razón filosófica había antes negado.

Tal es el sentido de aquel texto (1): "Creé a las gentes y me di a conocer a ellas y me conocieron." Dios no se nos ha dado a conocer de otra manera, que por medio de las noticias que nos ha comunicado acerca del amor que nos tiene, de su misericordia para con nosotros, de su dulzura, de su tierna solicitud, de su amistad, y humillándose hasta limitar su ser por símiles creados, para que así pudiéramos representarnos de algún modo su excelsitud y tomarlo por blanco de nuestras miradas dentro de nuestros corazones, delante de nuestros ojos, dentro de nuestra imaginación, en tal forma que pareciese como si lo viéramos, dije mal, en tal forma que lo viéramos realmente en nosotros mismos. Nuestro conocimiento de Dios, en efecto, no se debe a nuestra especulación racional, sino a lo que El mismo nos ha enseñado, y, en cambio, algunos de nosotros lo ven y, sin embargo, lo ignoran.

De la misma manera que Dios no necesita de ningún otro ser, asi tampoco ama Dios en las cosas más que a sí mismo. El es, por consiguiente, el que en todo ser amado se manifiesta a los ojos de todo amante, y como que en los seres no existe más que el Amante, resulta que el universo entero es Amante y Amado. A El se reduce todo (2). Y dígase lo propio de la adoración: nadie más que Dios es adorado, pues **[431]** es imposible que una cosa o persona sea adorada, si no nos representamos en ella a la Divinidad; sin esto, no sería adorada. Que es lo que dice el Altísimo (3): "Dios ordena que no adoréis más que a

(1) No es alcoránico, sino de tradiciones proféticas.

(2) Este pasaje oscuro y paradójico tiene su explicación en el panteísmo místico de Abenarabi.

(3) *Alcorán,* XVII, 24.

El." Igualmente pasa con el amor: nadie ama más que a su Creador. Lo que sucede es que Este se nos disfraza bajo los velos de Zeinab, de Soad, de Hind, de Leila (1), del oro, de la plata, del honor, de todo lo que en este mundo es amable; y los poetas dedican a las criaturas las elegancias de sus versos, sin saber esto, mientras que los místicos iluminados entienden que en toda composición poética, sea un epitalamio, sea una poesía erótica, se habla siempre de Dios, oculto bajo el velo de las formas corpóreas.

Y la causa de esto es el celo que Dios tiene de que sea amado otro que El. En efecto: causa del amor es la hermosura, y la hermosura es de Dios, porque la hermosura es amable por su esencia, y como "Dios es hermoso y ama la hermosura" (2), se ama a sí mismo. Otra causa del amor es el beneficio, y no hay beneficio alguno que de Dios no provenga, ni hay otro bienhechor más que Dios mismo; de modo que si tú amas a alguien por el beneficio, no amas sino a Dios, que es el bienhechor; y si amas a alguien por la hermosura, a Dios tan sólo amas, que es el hermoso. Luego bajo todos los aspectos el objeto del amor es únicamente Dios. Además, como que Dios se conoce a sí mismo y en virtud de este conocimiento conoció en sí mismo al mundo, lo produjo *ad extra* a su imagen. Vino, pues, a ser el mundo para El un espejo, en el cual ve su propia imagen; y he aquí por qué Dios no ama sino a sí mismo. De modo que cuando dice (3): "Dios os amará", realmente es a sí propio a quien ama.

---

(1) Estos cuatro nombres pertenecen a las mujeres cantadas en sus versos por los principales poetas eróticos: *Zeinab,* hermana de Alhachach, gobernador del Irac bajo los Omeyas, fué la amada del poeta Nomairí, natural de Táif (siglo I de la hégira). Cfr. Huart, *Littérature arabe,* 54. *Soad* fué la amada del poeta Cáab, hijo de Zoair, el célebre panegirista contemporáneo de Mahoma. Cfr. Huart, 42 y *Ibn Qotaiba, Liber poësis et poëterum* (edic. Goeje), p. 60 y 68. *Hind* es nombre de más de una mujer, cantada por los poetas clásicos, especialmente de la mujer de Imru Elcáis, el rey-poeta, y de la amada de Alachlaní. Cfr. *Ibn Qotaiba,* p. 48 y 450. En cuanto a *Leila,* aunque es también nombre muy usual, debe referirse a la amada del poeta loco Cáis, arriba citado. Vide *Ibn Qotaiba,* 42, 138, 355, 356-361 y 364.

(2) Es texto de tradición profética no alcoránico. Cfr. *Fotuhat,* II, 426, l.ª 12.

(3) *Alcorán,* III, 29.

Vamos ahora a explicar en este capítulo, con la voluntad de Dios, aquellas cualidades y aquellos grados inseparables del amor, que fácilmente podamos.

Es el amor una particular adhesión de la voluntad. El objeto amado, al cual la voluntad se adhiere, es siempre algo que no existe, que es nada, en el momento de su adhesión, y la voluntad quiere que ese objeto amado exista realmente o, mejor, *acaezca.*

Dije "o, mejor, *acaezca*", porque a veces el acto amoroso de la voluntad tiende a que deje de existir realmente algo que existe; y no *acaece* que deje de existir un ser real, en el instante mismo en que existe; por consiguiente, el no-ser, al cual se adhiere el acto de la voluntad amorosa, hay veces que *acaece,* pero no *existe realmente,* pues arguye ignorancia del sentido de las palabras decir que "*existe realmente* la privación de la existencia de un ser." (1).

Dije "y la voluntad quiere que ese objeto amado exista realmente", porque en verdad todo lo que se ama, es siempre algo que no existe. En efecto: para el amante, el objeto de su amor es un acto volitivo que tiende necesariamente a la unión con tal ser individual determinado, sea el que sea; si es un ser que por su naturaleza puede ser abrazado, el amante amará abrazarlo; si es capaz de unión sexual, amará unirse a él en matrimonio; si es capaz de unión de amistad, deseará entablar con él estas relaciones. Pero, en todo caso, su amor tenderá *a algo de dicha persona,* lo cual no exista en aquel momento; y cabalmente eso que no existe, es lo que le excita a ir al encuentro de esa persona y a verla. El se imagina que su amor tiende *a la persona en sí misma,* y no es así; porque si amase a la persona, es decir, si amase la realidad objetiva de esta persona, en sí misma considerada, seríale de todo punto inútil la adhesión del amor a ella, así considerada; es decir, su mera personalidad, su realidad objetiva en abstracto.

Dirás quizá que, cuando amamos la compañía de una persona, o

(1) Todo este sutil y confuso razonamiento significa sencillamente que el que ama, quiere que *exista* lo amado, cuando lo amado es algo *positivo,* y quiere que *acaezca,* cuando es algo *negativo.*

su conversación, o su trato, o besarla y abrazarla, si al fin llegamos a conseguir eso que amamos, no por eso cesa nuestro amor, mientras estamos abrazados o unidos a ella; por consiguiente, no siempre el objeto del amor es algo que no existe.

A esto respondo que estás en un error; porque cuando tú abrazas a aquella persona **[432]**, cuyo abrazo, compañía o trato ansiabas, el objeto al cual entonces se adhiere tu amor, no es aquello que ya has conseguido, sino la duración, la persistencia de eso mismo. Ahora bien: la persistencia y repetición es algo que en aquel instante no existe, no ha entrado aún en la categoría de lo real, y así indefinidamente. Luego el objeto de la adhesión amorosa, en el instante en que el amante ha alcanzado la unión, es también algo que no existe, es decir, la continuidad de dicha unión.

Otra de las propiedades del amor consiste en que el amante concilia en su amor dos extremos contrarios, siempre que se trata de un amante dotado de libre albedrío, pues en esto difiere el amor físico del amor espiritual: el hombre solo es el que puede conciliar en su amor dos términos contrarios; los animales irracionales aman, pero sin realizar tal conciliación, privilegio exclusivo del hombre, porque sólo el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, el cual también se atribuye a sí mismo epítetos contrarios cuando dice (1): "El es el primero y el último, el manifiesto y el oculto."

La forma en que se realiza esta conciliación de los contrarios en el amor es la siguiente: una de las cualidades inseparables del amante es amar la unión con el amado; otra de esas cualidades es amar lo que ama el amado. Supongamos, pues, que el amado ama la separación. En este caso, si el amante ama la separación, hará lo que el amor no exige, pues el amor reclama la unión. Y si ama la unión, hará lo que el amor no exige tampoco, pues el amante debía amar lo que ama su amado, y no lo hace. Por consiguiente, el amante está sometido a litigio en todos los casos.

El colmo de la conciliación entre estos dos extremos contrarios con-

---

(1) *Alcorán,* LVII, 3.

sistirá en que el amante ame *el amor de la separación* que su amado siente, pero no *la separación,* y al mismo tiempo ame la unión. Otra solución más conciliadora que ésta, no cabe darle al problema. Es lo mismo que ocurre con el místico que esté conforme con la providencia divina. Se podrá decir con toda razón que tiene conformidad con los divinos *decretos,* aunque no esté conforme con la cosa *decretada,* si esta cosa es la infidelidad. Así, pues, también en este problema del amor: el amante ama la unión con el amado y ama el amor que el amado siente por la separación; mas no ama la separación. Porque la separación no es el amor que de ella siente el amado; como tampoco el decreto divino es la cosa decretada: el decreto divino es la sentencia o decisión que Dios formula de que exista lo decretado, pero no es la misma cosa decretada; y por eso cabe estar conforme con la decisión de Dios [y no estarlo con su objeto].

Esta conciliación de los contrarios no es posible en el amor del animal irracional, porque es amor físico y no espiritual, y, por tanto, busca exclusivamente la unión con aquello que ama, sin saber si su amado ama o no esa unión. De esto no tiene la menor idea. Y por eso hemos dividido el amor humano en dos especies: amor físico, común al hombre y a los animales y bestias; y amor espiritual, por el cual se distingue el hombre del amor animal.

Y una vez que ya queda esto sentado, debes saber que existen tres amores: amor *divino, espiritual* y *físico.* No hay más que éstos. El amor *divino* es el que Dios nos tiene; también el amor que a El le tenemos, recibe el calificativo de divino. El amor *espiritual* es aquel que no se preocupa de otra cosa, que de contentar al amado, sin que le quede al amante otra voluntad ni propósito que su amado, es decir, exclusivamente aquello que su amado quiera de él. El amor *físico* es aquel que busca la plena satisfacción de sus propios deseos, tanto si esto le agrada al amado, como si no le agrada. Este es el amor de la mayoría de los hombres de hoy.

Comencemos, pues, por tratar del amor divino en un artículo especial. A éste seguirá otro sobre el amor espiritual; y, por fin, un tercero sobre el amor físico.

ARTICULO 1.º—SOBRE EL AMOR DIVINO

Dios nos ama por nosotros y por El. El amor que nos tiene por El está indicado en aquellas palabras suyas (1): "Amé ser conocido y creé a las gentes y me di a conocer a ellas y me conocieron." Luego no nos ha creado, sino para El mismo, a fin de que lo conociéramos. Igualmente dice (2): "No he creado a los genios y a los hombres, sino para que me sirvan." Luego no nos creó sino para El.

En cuanto al amor que nos tiene por nosotros mismos, se evidencia atendiendo a las acciones que nos ha enseñado a practicar, las cuales nos conducen a nuestra felicidad y salvación, a pesar de que no se acomodan a nuestros propósitos ni llenan nuestros naturales apetitos.

[433] El que cumple [ese fin que Dios se ha propuesto al crearnos, es decir, conocerle y servirle], recibe de Dios el premio correspondiente a su agradecimiento; en cambio, el que no lo cumple, es castigado. Luego aquel a quien Dios ama es a sí mismo, es decir, ama ser engrandecido y alabado.

Veamos ahora las muestras del amor que Dios nos tiene por nosotros mismos, no por El. Nos ha dado a conocer todo cuanto nos era necesario y útil en este mundo y en el otro; ha puesto ante nuestros ojos pruebas que nos llevaran a conocerle a El, para que no lo ignorásemos; nos conserva la vida y nos colma de beneficios. Todo esto, a pesar de nuestra negligencia en servirle, después de que lo hemos conocido y después de habernos demostrado con argumentos irrecusables que todos los beneficios de que libremente disfrutamos son efectos exclusivos de su acción creadora y a El, por tanto, pertenecen; luego no los ha creado, sino para nosotros, para que gozásemos de ellos y con ellos llenásemos nuestras necesidades y pudiésemos vivir tranquilamente, provistos de todo lo que nos hiciese falta. Y después de todos estos beneficios, tan acabados y completos, no le estamos agradecidos, a pesar de que la razón dicta que es preciso mostrar gratitud a aquel

(1) Es texto de tradición profética, no alcoránico. Cfr. *Fotuhat,* II, 426.
(2) *Alcorán,* LI, 56.

que nos hace bien, y a pesar de que sabemos que no hay otro benefactor sino Dios.

Otro de sus beneficios es el habernos enviado un mensajero de su parte, para que nos instruyese y educara anunciándonos los designios divinos en favor nuestro. Este mensajero nos fijó el camino que debía conducirnos a nuestra felicidad, nos lo explicó claramente, nos advirtió que debíamos evitar las rebeldías contra Dios y huir de todo hábito vituperable o simplemente frívolo. Después, nos demostró cumplidamente la veracidad de su mensajero por medio de testimonios evidentes, emitió sobre nuestros corazones la luz de la fe, nos la hizo amable, nos la hermoseó, inspirándonos al mismo tiempo repugnancia a la infidelidad, a la impiedad y a la desobediencia (1). Creímos, en efecto, y prestamos fe al mensajero. Después, Dios nos otorgó benévolo el favor de su gracia o auxilio, con el cual nos empleásemos en todo lo que fuera de su gusto y agrado. Y vimos entonces que, si Dios no nos hubiese amado, no nos habría otorgado ninguno de todos estos beneficios.

Más tarde, nos dijo que "su misericordia es anterior a su ira" (2), aunque se condenen los que se condenen. Por consiguiente, por fuerza habrán de ser también comprendidos éstos dentro de la amplitud de la misericordia divina, de su providencia, de su amor eterno, el cual ejercerá su influjo sobre la humanidad en sus *novísimos,* ya que el amor divino es anterior y su misericordia a todos comprende y su palabra es veraz.

[434] Esta será otra muestra de su amor y de su misericordia para con sus criaturas: que todo acabará en la felicidad, que el amor predominará al fin, saturando de él las dos moradas [el cielo y el infier-

---

(1) Alusión al texto del *Alcorán,* XLIX, 7. Cfr. Comentario de Aljázin (edic. Cairo, 1318 hégira), IV, 167, l.ª 5.

(2) Es texto de tradición profética, no alcoránico. Algazel, en su *Faisal* (cfr. Asín, *El justo medio en la creencia,* 539), lo cita así, por extenso: "Lo primero que Dios consignó en el primer libro [revelado] es esto: Yo soy Dios; no hay otro dios, sino yo. Mi misericordia es anterior a mi ira. Todo el que confiese que no hay más Señor que Dios y que Mahoma es su siervo y su enviado, obtendrá el paraíso."

no], otorgando a los habitantes de una y otra el disfrute de una vida dichosa, después de haberlos purificado con el castigo que les haya impuesto. ¿No ves acaso el condenado a la pena capital cómo queda por la muerte purificado de la culpa que cometió asesinando injustamente a su víctima? La espada [del verdugo] es la expiadora. De la misma manera, pues, todas las penas que la ley impone en este mundo sirven de purificación a los creyentes, aunque sean tan leves como la picadura de la pulga o la punzada de una espina. Pero hay otros creyentes a quienes las penas se les aplican en el otro mundo, en el fuego, para que allí se purifiquen y puedan después ser objeto de la misericordia divina en el mismo infierno, según los eternos designios de la amorosa providencia de Dios, aunque no salgan del infierno.

Infiérese de aquí que el amor de Dios a sus siervos no puede decirse que tenga principio ni fin, pues no está sometido a las innovaciones temporales ni a los accidentes; antes por el contrario: el amor de Dios a sus siervos se identifica con el comienzo de la existencia de los seres, tanto los que han existido primero, como los que han existido después y así indefinidamente; de modo que la relación entre el amor divino y los seres se indentifica con la relación entre estos seres y su propia realidad. Y esto, en cualquier estado o modo de ser en que se los considere: lo mismo en su estado de no-ser, que en su estado de realidad objetiva. El amor divino está con los seres objetivos, lo mismo que cuando no son reales, pues también entonces son conocidos por Dios, que los ve y los ama desde toda la eternidad, como eternamente los verá y los amará, ya que repugna atribuir a Dios algo nuevo que ya no posea desde toda la eternidad. Es más: Dios no ha cesado jamás de amar a sus criaturas, como jamás ha cesado de conocerlas. Por consiguiente, aquellas palabras suyas: "Amé ser conocido", son, sí, una explicación de la manera como realmente se verificó la obra de la creación; pero entendidas según exige la majestad de Dios, porque no se concibe a Dios, sino obrando, creando. De modo que cada una de las esencias de los seres posibles, en su estado de no-ser, es conocida por Dios, que ama hacerla existir. Después, Dios hace nacer la existencia para ella, o mejor, en ella, o mejor aún, la viste con el manto de la existencia.

SUPLEMENTO SOBRE EL AMOR DIVINO

[Ahora tomamos esta palabra, *divino]* en el sentido del amor que nosotros tenemos a Dios, puesto que Dios mismo afirma (1): "El os ama y vosotros le amáis." Y claro es que el amor, aplicado a nosotros, envuelve una relación muy distinta de la que implica el amor cuyo sujeto sea Dios.

El amor aplicado a nosotros, según lo que exige nuestra esencia (2), tiene que ser de dos clases: uno espiritual y otro físico. Si es o no posible que nosotros amemos a Dios simultáneamente con este doble amor **[435]**, es ya un problema difícil hasta de concebir, porque no a todas las personas les es dado entender las cosas, tal y como ellas son en sí mismas, ni tampoco a todos les ha sido otorgado el privilegio de la fe en las noticias que de Dios nos han sido reveladas. Y por eso Dios distinguió con este favor a su Profeta diciéndole (3): "Te hemos comunicado la revelación de un espíritu, que de Nos mismo procede. Tú no sabías antes qué era el libro revelado ni qué era la fe; pero Nosotros hemos constituído a ese espíritu en luz, con la cual guiaremos a aquellos de nuestros siervos que queramos." Y, gracias a Dios, yo soy uno de esos siervos suyos, a quienes ha querido [comunicar su espíritu].

Esto supuesto y teniendo en cuenta la clasificación que antes hemos hecho de nuestro amor a Dios, quedará el problema reducido a cuatro hipótesis: 1.ª, amar a Dios por El; 2.ª, amarle por nosotros; 3.ª, amarle por El y por nosotros a la vez (4); 4.ª, amarle, pero ni por El ni por nosotros. Y aquí surge una nueva cuestión, a saber: ¿cuál motivo cabe suponer, para nuestro amor a Dios, si después de afirmar

---

(1) *Alcorán*, V, 59.

(2) Es decir, según la doble naturaleza, espiritual y corpórea, del compuesto humano.

(3) *Alcorán*, XLII, 52.

(4) La 1.ª hipótesis equivale al amor que antes denominó *espiritual;* la 2.ª, al amor *físico*. En cuanto a la 3.ª, equivale evidentemente al problema que acaba de plantear: la unión de esos dos amores en el hombre.

que lo amamos, añadimos que no es por El, ni por nosotros mismos, ni por ambos motivos unidos? ¿Cuál será ese cuarto motivo? Esta es la cuestión.

Todavía caben otras cuatro hipótesis: suponiendo que amamos a Dios, ¿le amamos *con* nosotros mismos, o con El, o con ambos principios simultáneamente, o con ninguno de ellos? (1).

Todo esto tendrá su comentario y discusión, con la voluntad de Dios, en este *Suplemento,* así como también explicaremos cuál sea el *comienzo* de nuestro amor divino y si este amor tiene un *término* en el cual acabe, o no, y, suponiendo que lo tenga, cuál deba ser este término (cuestión esta última que por cierto nadie me ha planteado jamás, excepto una mujer mística de sutil razonar). Después trataremos también sobre si el amor es una cualidad esencial del amante, o una cualidad, aunque objetiva, sobreañadida a su esencia, o una mera relación, sin realidad objetiva, entre el amante y el amado. Todas estas cuestiones habrán de ser tratadas en este *Suplemento.*

Conviene que sepas que el amor no admite asociación (2); pero esto, únicamente cuando la esencia del amante es simple e indivisible, pues cuando es compuesta, ya cabe que su adhesión amorosa tenga objetos varios: sean éstos tan sólo aspectos diferentes de una misma cosa concreta, amados por razones diferentes, sean varias cosas concretas en las cuales existan aquellas razones diferentes. En estos casos, el hombre puede ya amar a varios objetos, pues siendo posible que ame a más de uno, cabe igualmente que ame a muchos. Y en este sentido dijo el Príncipe de los creyentes (3):

---

(1) El uso que aquí hace Abenarabi de la preposición *con* parece dar a entender que en estas cuatro hipótesis se plantea el problema del *principio eficiente o la causa instrumental* de nuestro amor a Dios; en otros términos: cuando amamos a Dios, ¿quién es realmente el sujeto que realiza esa acción de amar? ¿Nosotros mismos o Dios en y con nosotros?

(2) Es decir: no puede tener más que un solo objeto.

(3) La traducción literal del verso citado es: "Dominan las tres amables muchachas mi rienda, y habitan en todos los lugares de mi corazón." Su autor es el Califa Harún Arraxid, según dice el mismo Abenarabi *(Fotuhat,* II, 149, 1.ª 2), al citar este mismo verso, seguido de dos más, que aquí omite. Sobre la historia de esta famosa canción, véase a Ribera, *La música de las cantigas,* 87.

"Tres amables muchachas
De mi rienda tirando me dominan,
Y en todos los rincones
De este mi corazón las tres habitan."

He aquí un amante que ama a tres; y, sin embargo, no deja de haber su misterio en las palabras "De mi rienda" en singular, en vez de suponer varias riendas para estas sus amadas. Con ello da a entender que su amor, aunque es algo compuesto, sin embargo, no ama más que una sola cualidad, que para él existe en esas tres jóvenes, es decir, que se encuentra en la individualidad de cada una de ellas. Así lo confirma la terminación del verso: "Y en todos los rincones—de este mi corazón las tres habitan"; porque si él amase, de cada una de las tres, una cualidad que en las otras no existiera, seguramente que la rienda, de la cual una tirase, sería distinta de la rienda de las otras, y así también, el lugar que la una ocupase en su corazón no sería el mismo que las otras ocupasen. Luego es un solo amante que ama a un solo objeto; pero este único objeto amado existe en varios seres concretos; y en este sentido y por esta razón, ama a varios.

Este amor es, pues, semejante al amor que tenemos a Dios por El mismo; porque unos amamos a Dios por nosotros, así como también hay quienes lo aman por ambos motivos juntos. Y este último es el amor más perfecto, porque el que lo tiene, es el que conoce a Dios por la experiencia mística. De modo que el que conoce a Dios de esta manera, lo ama por ambos motivos juntamente; en cambio, el que no lo conoce así, sino tan sólo por la *noticia,* lo ama solamente por El; y el que lo conoce por el *beneficio,* lo ama por sí mismo. El amor a Dios, por ambos motivos juntamente, obedece a que la experiencia mística es un modo de conocer que exige siempre una *forma* [del objeto experimentado], y toda forma es algo compuesto; y como el amante [el hombre] está también dotado de una forma compuesta, resulta que por una parte oye [las noticias de su Amado] y lo ama por la noticia. Así, por ejemplo, cuando dice Dios por boca de su Profeta (1): "¿Amaste

(1) No es texto alcoránico.

acaso a algún amigo por Mí o te enemistaste por Mí con algún enemigo?", significa que solamente cuando hayas amado a todas las cosas por El y por El también las hayas odiado, es cuando tu amor divino tendrá a Dios por motivo. Entonces es cuando nos ocupamos con gusto en todo aquello que Dios quiere que nos ocupemos. Y la parte corpórea de nuestro ser, la cual no ve experimentalmente a Dios, es decir, nuestros miembros orgánicos, nuestra animalidad, sigue como fiel criado el imperio del alma racional, sin poder contradecirla, porque es cual instrumento suyo que el alma maneja según le place, así en lo que a Dios le agrada, como en lo que le disgusta **[436]**. En cambio, si por hipótesis considerásemos aisladamente a cada una de las partes de nuestros órganos corpóreos abandonada a sí misma (1), no le sería posible obrar, sino aquello que fuese del agrado de Dios, para el cual ha sido creada. Y, en general, todo cuanto existe en el universo es de esta misma condición, excepto los hombres y los genios. Eso es cabalmente lo que Dios dice (2): "No existe cosa alguna que no le glorifique y le alabe"; con esto quiere decir que todo ser glorifica a Dios, pero sólo por alabarle, no por la recompensa, pues esos actos de adoración divina son algo esencial a la naturaleza de todo ser, sin que pueda concebirse que con ellos se busque un premio. Y esos actos son efecto del amor que todos los seres tienen a Dios por Dios.

Exceptúanse algunas almas racionales (3) que, por estar dotadas de la facultad discursiva para conocer a Dios, no nacen dotadas de la ciencia innata de Dios. Y por eso cabalmente esas almas humanas [antes de unirse a sus cuerpos] se vieron obligadas por Dios [a contraer un compromiso solemne de obediencia] y sometidas por la fuer-

---

(1) Es decir, sin estar informada y vivificada por el alma racional que la gobierna como a un instrumento.

(2) *Alcorán,* XVII, 46. Para toda esta doctrina de la ciencia infusa que de Dios poseen los seres inanimados, cfr. Asín, *Su teología y sistema del cosmos,* § 13.

(3) Dice *algunas,* para exceptuar las de los místicos perfectos, dotados de la intuición infusa de Dios.

za a atestiguar contra ellas mismas [la soberanía de Dios] y se postraron adorándole, pero no de grado, sino a disgusto y tan sólo sujetas por la violencia (1). Después de esto, Dios las despachó libres ya (en apariencia) de ese compromiso especial, aunque a él sometidas todavía, sin darse de ello cuenta y creyéndose libres. Y así, cuando después fueron convertidas en gobernantes de este *tabernáculo tenebroso* (2), obraban en todos los asuntos, según lo que ellas mismas se proponían, sin amar más que aquello que llenaba las inclinaciones de su propia naturaleza física y sin tener para nada en cuenta que estaban obligadas a dar testimonio de que reconocían a su Hacedor como Señor y Dueño.

Mas he aquí que, en tal situación, cada una de las facultades discursivas y todas las potencias dijeron al alma:

"Tú me estás empleando, pero sin cuidarte de mí, abandonándome como si fuera un mero instrumento pasivo, no teniendo conmigo la solicitud debida. Usame, pues [como yo merezco]."

"Razón tienes—dijo el alma—; pero no me reprendas, pues yo ignoraba la dignidad de tu rango. Yo te doy permiso para que libremente obres conforme tu naturaleza exige, a fin de que yo pueda saber con certeza hasta dónde se extiende tu esfera de acción y emplearte después dentro de los límites de ella."

"Inmediatamente vas a ser obedecida"—replicó la razón, y volviendo su rostro hacia el alma, comenzó a decirle, como un maestro [a su discípulo]:

---

(1) La traducción de este párrafo no es literal, porque en él se alude oscuramente a un texto revelado *(Alcorán,* VII, 171), cuyo sentido se presta a muchísimas interpretaciones, de las cuales la más ortodoxa (que es también la más grosera), supone que Dios sacó realmente de los riñones de Adán a toda la humanidad simultáneamente, para obligarla a que se comprometiese a obedecer a Dios como a su Señor y dueño, cuando después fuese viniendo al mundo por generaciones sucesivas. Otros exégetas aplican este texto a las almas humanas, antes de su unión con los cuerpos. De esta opinión parece ser Abenarabi, según podrá verse en los párrafos que siguen; y por eso me he permitido alterar la letra de este párrafo que, de otro modo, sería ininteligible. Cfr. *Comentario de Aljázin,* II, 143-6.

(2) El cuerpo humano.

"Tú no te has preocupado jamás en pensar en tu esencia ni en tu existencia: ¿es que tú has existido siempre como ahora, por tu esencia misma, o es que hubo un tiempo en que no eras y después comenzaste a ser?"

Respondió el alma: "Yo no existía y después existí."

Dijo la razón: "Y ese ser que te ha hecho existir ¿eres tú misma o alguien distinto de ti? Discurre, reflexiona atentamente, empléame, pues que para esta función estoy yo aquí."

Reflexionó el alma y las pruebas racionales hiciéronle comprender que ella no existía por sí misma, sino por un ser distinto de ella; y que esta necesidad de un creador era para ella esencial, lo infirió de que ella tenía conciencia de ser sujeto de dolores físicos; necesitaba, por tanto, de las causas habituales que hacen desaparecer esos dolores; por esta necesidad comprendió que mucho más necesitada estaba de una causa que le diese la existencia misma (1).

Una vez que el alma estuvo segura de que ella había comenzado a existir, y de que tenía una causa que la había creado, siguió razonando y averiguó que no era conveniente que aquella causa fuese semejante a ella, es decir, pobre e indigente como ella, ni que fuese tampoco análoga a las causas que ella empleaba para curar sus dolores físicos, pues ella había experimentado que dichas causas comenzaban a existir después de no ser y eran además susceptibles de alteraciones y de corrupción. De donde dedujo que el Creador, que a ella habíale dado el ser, había también creado a todos los seres semejantes a ella, así a los fenómenos, como a las causas que curaban sus dolores; y tuvo ya por cierto que existía un determinado ser, sin cuya intervención ella habría continuado aquejada de enfermedades y dolencias, y a cuya misericordia para con ella debía atribuir la creación de aquellas causas destructoras de sus dolores.

Ahora bien, el alma había amado hasta entonces a dichas causas, y hacia ellas había corrido por impulso natural. Pero [desde aquel

(1) Si el alma necesita de causas, extrañas a ella, para evitar los dolores físicos, *a fortiori* necesitará de una causa, extraña a ella, para darse a sí misma la existencia.

momento] trasladóse ya la adhesión de su amor hacia la causa creadora de aquellas causas, y dijo: "Ella es más digna de mi amor, verdaderamente; pero yo ignoro qué cosas le agradará que yo haga, para hacerlas por su amor." Así, pues, el amor de Dios apoderóse del alma; pero amábale por los beneficios que le había otorgado, dándole el ser y creando todas las cosas que satisfacían sus necesidades; de aquí no pasaba, puesto que, a todo esto, ella no se cuidaba, habíase olvidado ya, de reconocer y confesar la soberanía de su Hacedor, a lo cual se había comprometido, antes de unirse con el cuerpo.

Mas, mientras así vivía descuidada, he aquí que un ser de su misma especie, aunque extraño a ella, vino a llamarle la atención, pretendiendo ser un mensajero, de parte de aquel Ser que la había criado. Ella le dijo: "Tú eres un ser como yo; temo, por tanto, que no digas verdad. ¿Tienes acaso alguien que atestigue tu veracidad? Porque yo poseo una facultad discursiva, con la cual he llegado a conocer a mi Hacedor."

El mensajero entonces le presentó las razones que demostraban la veracidad de su pretensión. El alma discurrió sobre ellas, hasta quedar convencida de que decía verdad, y creyó en él.

El entonces le hizo ver que aquel Hacedor que la había creado era el mismo que [antes de estar unida al cuerpo] la había obligado a ponerse a sí misma por testigo de que confesaba su soberanía. Y el alma exclamó: "¡No tenía yo de ello la menor idea!; sin embargo, desde ahora yo cumpliré cuanto exija este compromiso que contraje, porque tú eres veraz en lo que me cuentas. Pero yo ignoro qué es lo que a ese Señor le place que yo haga. De modo que si tú me prescribieses y señalases los preceptos y leyes oportunas, yo las cumpliría, para que conocieras **[437]** que soy del número de los que cumplen lo que exige la gratitud para con quien me ha otorgado sus beneficios."

Dictóle, pues, el mensajero la ley revelada, y el alma la cumplió por gratitud, aunque contrariaba sus inclinaciones; no es que lo hiciese ni por temor ni por esperanza, puesto que cuando el mensajero le dictó la ley y le aseguró que su cumplimiento agradaría a Dios, no le dijo nada del premio, ni tampoco del castigo, si la contravenía; y

esto no obstante, aquella alma pura y grata a los ojos de Dios apresuróse de primera intención a cumplir la ley exclamando: "No hay más que un solo Dios", conforme se lo había prescrito el mensajero.

Después de esto fué cuando el mensajero le dió a conocer la gran recompensa, la felicidad perfecta a que se hacía acreedora, así como el castigo preparado para todo el que no cumpliese la ley. Y desde este momento, el alma unió, al servicio prestado a Dios exclusivamente por amor y gusto, otro servicio buscado por esperanza del premio y por temor al castigo, juntando así dos modos de servidumbre divina: una por Dios; otra por esperanza y temor.

Por consiguiente, el alma ama ya a Dios por El y por sí misma, a causa de la duplicidad de sus elementos constitutivos: su naturaleza física y su espiritualidad. Por su naturaleza física se explica el amor de Dios inspirado en la esperanza y el temor. En cambio, se debe a su espiritualidad el que sirva a Dios, sólo por amor. Y así también, siempre que el alma ame a alguno de los seres distintos de Dios, lo amará por Dios, en cuanto a su espiritualidad, y lo amará por conseguir alguna utilidad para sí misma, en cuanto a su naturaleza física.

Ahora bien; cuando Dios ve esto, cuando advierte que en el alma existe por esencia esa duplicidad, merced a la cual ha podido reunir en sí misma los dos amores, como Dios es celoso, como El afirma que no le agrada que lo asociemos a otro ser amado, como desea hacer al alma exclusivamente de El, es decir, que sólo a El ame, Dios se le manifiesta entonces bajo una forma física, otorgándole al propio tiempo una señal [tan segura de que es El quien bajo tal forma se manifiesta], que el alma no puede negárselo a sí misma. Esa señal es lo que se llama conocimiento de evidencia inmediata o necesaria. Con esta evidencia, pues, conoce el alma que Dios es quien se le manifiesta bajo dicha forma; e inmediatamente se siente inclinada hacia El, en su espíritu y en su naturaleza física.

Y cuando ya Dios posee y domina al alma, como, a pesar de esto, El sabe que las cosas criadas habrán de ejercer todavía su influjo sobre la naturaleza física del alma, le da de nuevo otra señal para que con ella lo conozca; e inmediatamente se le manifiesta con esa señal en

todas las cosas criadas. El alma entonces lo reconoce, y ama a las cosas, no ya por ellas mismas, sino por Dios. Desde este momento, el alma entera comienza a existir por Dios, no por su propia naturaleza física, ni por cosa alguna distinta de Dios. A Dios ve ya en toda cosa; y henchida de orgullo y de alegría, advierte que supera a todas las otras almas, por razón de esta dote que posee (1).

Una vez más se le manifiesta Dios; pero ahora, en la esencia misma del alma, así en la física como en la espiritual, aunque siempre mediante aquella señal misma. Advierte entonces el alma que ella ve a Dios, pero no consigo misma, sino con Dios; que le ama con El y no con ella (2); que es Dios quien se ama a sí mismo, y no ella la que le ama; que ella contempla a Dios en todo ser, pero con aquel ojo que es el ojo de Dios y el ojo de ella (3); que Dios no ama a otro, que a sí propio; que Dios es, por tanto, el amante y el amado, el que desea y lo deseado.

Y en virtud de todo esto, ve ya con claridad que el amor que hacia Dios siente está inspirado a la vez en dos motivos: Dios y ella misma; pero los fenómenos de ese amor divino, por ella experimentados en este último grado, tienen su principio eficiente en Dios solo: no en ella misma sola o asociada con Dios. Y no hay más hipótesis que añadir, sino la nada (4).

Quiere después conocer el alma cuál sea el valor intrínseco de ese su amor a Dios, cuál sea su comienzo y cuál su fin o término.

---

(1) Literalmente "por razón de esta realidad esencial".

(2) La preposición "con" indica en estas últimas frases que se trata de la causa instrumental de la visión, del amor, etc., y no ya de la causa final.

(3) Esta última frase tiene en el original árabe el doble sentido a que se presta la palabra *áin*, que significa "ojo" y "esencia".

(4) Esta última frase se refiere a aquella cuarta hipótesis que hizo antes, en la frase "o con ninguno de ellos", hipótesis contradictoria, que equivale a la nada. Según esto, hasta aquí ha resuelto Abenarabi las dos primeras cuestiones que en este *Suplemento* se propuso: 1.ª Cuál sea el *motivo* de nuestro amor a Dios; y 2.ª Cuál sea su principio eficiente o causa *instrumental*. En las páginas siguientes resuelve los restantes problemas, que allí planteó, sobre el *comienzo*, el *fin* y la *naturaleza* de nuestro amor divino.

Fija su atención en aquel texto (1): "Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido." Ella, efectivamente, lo ha conocido ya, cuando se le ha manifestado [por primera vez] en forma física o corpórea, dándose desde entonces cuenta de que Dios merece el doble nombre de *El Manifiesto* y *El Oculto,* por razón de esa forma, bajo la cual se le ha manifestado. Advierte, por eso, el alma que el amor con que Dios amó ser conocido, existía únicamente en Dios, en cuanto oculto. Sabe, por otra parte, el alma que, cuando el amante es un ser dotado de forma corpórea, se siente movido a respirar anheloso, porque suspirando encuentra un consuelo. Este *hálito,* pues, que Dios emitió, salido de las entrañas de su amor a las criaturas a las cuales quería darse a conocer para que lo conociesen, fué la *niebla,* llamada también "el Dios con que la creación ha sido hecha". Esa niebla fué la sustancia del mundo, sujeto de todas las formas, espíritus y calidades físicas de éste, y de las cuales es indefinidamente susceptible. Tal fué el comienzo del amor de Dios hacia nosotros.

En cuanto a nuestro amor hacia Dios, comenzó, no de la visión, sino del oído [es decir, nació cuando oímos], que nos decía: "¡Sé!", mientras nosotros estábamos dentro de la sustancia de la *niebla.* Porque la niebla procede de la respiración de Dios, y las formas (que es lo que llamamos mundo) proceden de esa palabra de Dios "¡Sé!", y tan pronto como oímos su palabra, mientras estábamos en el seno de la niebla, dotados de mera realidad lógica, ya no nos fué posible el dejar de poseer la realidad objetiva y vinimos a ser formas en la sustancia de la niebla, dándole nosotros a esta niebla la realidad objetiva, mediante nuestra manifestación en ella; porque la niebla antes poseía también únicamente realidad ideal, y adquirió después la realidad **[438]** concreta. Tal fué la causa del comienzo de nuestro amor a Dios (2).

La meta o fin de nuestro amor a Dios consiste en que conozcamos de verdad qué cosa sea nuestro amor, es decir: si es una propiedad esencial del amante, o una cualidad añadida a su esencia, o una relación

(1) Es texto de tradición profética, no alcoránico.

(2) Para la perfecta inteligencia de este oscuro pasaje, véase nuestro estudio titulado *Su teología y teoría del cosmos,* § 7.

entre el amante y el amado, la cual relación consista en esa señal que [hemos dicho] arrastra al amante a buscar su unión con el amado.

Nosotros afirmamos que el amor es una propiedad esencial del amante. Y si se nos objeta que cómo es que se la ve cesar, responderemos que es imposible que cese, a no ser cuando cese de existir el amante; y como el amante no cesa de existir, tampoco el amor. Lo único que se concibe que cese es su adhesión a un determinado objeto amado: puede cesar, sí, esa determinada adhesión, y en consecuencia puede cesar en el amante aquella señal [que le empujaba] hacia aquel amado en concreto, y entonces se adherirá a otro amado, puesto que dicha señal reside en muchos seres amables. De modo que la inclinación del amante hacia un amado particular se rompe; pero considerada en sí misma, la inclinación subsiste, puesto que se identifica con la realidad misma del amante, la cual es imposible que cese de existir. Luego el amor es el mismo amante, no una cualidad accidental que en él resida, la cual pueda ser suprimida y eliminado su influjo. La adhesión (1) es, sí, la relación entre el amante y el amado; pero el amor es el mismo amante, no algo distinto. Atribuye el amor a quien quieras, sea a un ser eterno, sea a un ser temporal: jamás será el amor otra cosa, que el amante mismo.

Luego sólo dos cosas existen en la realidad: el amante y el amado. Y téngase en cuenta que el amado ha de ser siempre, por su natural condición, algo que no existe y que se quiera hacerlo existir o, mejor dicho, hacer que acaezca en algo existente. La inclinación de la voluntad del amante tiende hacia aquel ser real, que ha de recibir en sí la existencia de lo amado o el acaecimiento de ello y no la existencia, cuando a lo amado no puede atribuírsele la existencia pero sí el acaecimiento. Ejemplo de esto: que ame el hombre el no-ser de una cosa real, por razón del daño que a él le produce esa cosa real, v. gr., el dolor físico, que es una cosa bien real en el sujeto que lo sufre, el cual, por

(1) La oscuridad que se advierte en este pasaje me hace sospechar que el texto tenga alguna incorrección, debida a haber confundido los editores del Cairo las palabras árabes *alama* (señal) y *alaca* (adhesión) que tantas veces se repiten en estas líneas.

eso, ama su inexistencia. En este ejemplo, lo amado es la no-existencia y ésta no es algo real. Cuando el dolor cese, su desaparición es su no-ser, por haber pasado de la realidad a la nada. Pues bien: por eso hemos dicho que, en casos como éste, el amante quiere, no la existencia de lo amado, sino su acaecimiento. Pero en todo caso es cierto que el amado es algo que no existe, y que el amor de algo existente no cabe en modo alguno; lo que únicamente cabe es la adhesión del amante a un ser real, en el cual quiera que se manifieste la realidad del objeto amado que no existe. Y esta tesis ya la hemos demostrado anteriormente en este mismo capítulo.

Ya tienes, pues, explicados en este *Suplemento* la esencia del amor, su principio y su fin, y con qué ama el amante, y cuándo su amor está inspirado en su propio interés o en el de su amado. Todo eso queda aclarado ya.

Pasemos, pues, a tratar del artículo segundo, con la voluntad de Dios, pues sobre el amor divino ya hay bastante por ahora.

ARTICULO 2.º—SOBRE EL AMOR ESPIRITUAL

Es éste el amor que concilia en el amante el amar a su amado por su amado y el amarlo por sí mismo, así como el amor físico es el que no ama al amado, sino por sí mismo.

Has de saber, pues, que como el amante con amor espiritual está dotado de entendimiento y de ciencia, y es, por su entendimiento, sabio y, por su sabiduría, entendido, pone las cosas sabiamente en el orden debido **[439]**, sin que jamás altere el lugar que a cada una le corresponde.

Así, pues, cuando ama, sabe qué es el amor, qué significa amar, cuál es la esencia real de lo amado, qué es lo que quiere de éste; sabe también si su amado goza de voluntad y libre albedrío, a fin de amar lo que el amado ame, o si no tiene voluntad, a fin de amarlo entonces solamente por sí mismo; sabe igualmente cuál es el ser real, en el que él quiere que exista o se realice el objeto de su amor, y sabe que sola-

mente en este sentido puede decirse que lo amado sea un ser real: no porque este ser real mismo sea el amado, sino porque el amado no existe sino en él; si, pues, dicho ser real está dotado de voluntad, cabrá que el amante lo ame por él y no por sí mismo; en cambio, si no goza de voluntad, entonces el amante no lo amará sino por sí mismo, es decir, por el amante y no por su amado, ya que de éste no puede en tal caso afirmarse que tenga amor ni propósito alguno. Sin embargo, el ser real en el cual el amado existe, ése sí que puede estar dotado de voluntad, y entonces aparece ya claro al amante que puede amar lo que ame aquel ser real; entonces ya cabe también que el amante lo ame por él y no por sí mismo, pero será de una manera secundaria. Esto es lo que el amor exige; el amante no busca esencialmente, sino la unión con su amado, después de buscar la existencia de éste, pues la existencia del amado es forzosamente lo mismo que la unión del amante con él.

De modo que cuando lo amado (que es algo que no existe) tenga que realizarse en un sujeto que no posea voluntad, entonces no puede decirse que el amante lo ame por él, sino por sí mismo, como sucede en el amor físico. Y, en cambio, si lo amado no puede realizarse más que en un sujeto dotado de voluntad, como, v. g., Dios, o una joven, o un muchacho, entonces **[440]** ya cabe que el amante ame lo que ama ese sujeto, en el cual se ha de realizar el objeto de su amor. Mas si ocurriese que el amante no quisiera lo que ama ese sujeto, quedaría el amante en su condición original, es decir, como antes, cuando dijimos que quería sólo el objeto de su amor, porque éste carecía de voluntad. No es, por tanto, necesario que haya de amar el amante aquello que ame el sujeto ese, el cual no ama lo que ama este amante, pues dicho sujeto no es el objeto mismo de su amor: dicho sujeto es tan sólo el lugar en que el amante quiere que se realice lo que él ama, pero sin que le sea posible realizarlo en dicho lugar o sujeto, salvo los casos en que esta realización depende del amante, lo cual no ocurrirá jamás, si lo amado es de tal naturaleza que no quepa realizarlo en un sujeto. Cabe, sin embargo, aun en estos casos, que el amante obtenga de Dios una ayuda sobrenatural que le permita realizar o crear, como Jesús y otros siervos de Dios, a quienes les fué otorgada tal gracia. Entonces

sí que necesariamente se verá impulsado el amante, por la fuerza del amor, a crear o dar la existencia a su amado.

Esta cuestión no la encontrarás en ningún libro expuesta con la exactitud que acabamos de explicarla, pues yo no he visto a nadie que la analizase con tanta precisión, a pesar de que son muchas las personas que aman; dije mal: todo ser que existe, es amante; pero no se da exacta cuenta de cuál sea el objeto de su amor, porque todos se ofuscan con el ser real en el cual existe lo que aman, y se ilusionan creyendo que dicho ser real es su amado, cuando en realidad tan sólo lo aman de un modo secundario y subordinado; en realidad, nadie ama a cosa alguna, por y para esta cosa amada; solamente la ama, por y para sí mismo (1). Esta es la verdad real; en efecto: lo que no existe no puede tener voluntad, para que el amante lo ame por y para ello, abandonando su propia voluntad y subordinándola a la de su amado; luego si la cosa no es en sí misma más que de esta manera, no resta sino que el amante lo ame por y para sí mismo. Entérate, pues.

Este es el amor espiritual, despojado de las formas físicas; porque es de advertir que si el amor, según dijimos al hablar del divino, se puede revestir de esas formas y manifestarse en ellas, mucho más apto para ello será el amor espiritual, puesto que el espíritu, en cualquier modo de ser que se le considere, es una de las varias formas que en el mundo existen, aunque sea de esencia superior a la *naturaleza* (2).

---

(1) Esta tesis de que todo amor se reduce al amor propio, está enunciada en otro lugar (*Fotuhat,* II, 41, l.ª 18) en estos términos: "Aquel a quien Dios ama, viene Dios a ser su oído, su vista, su mano, su pie, su lengua y todas sus potencias, y el sujeto de éstas, es decir, Dios se identifica con ellas; o mejor, es el *substratum* de ellas. Luego Dios no ama entonces más que a sí mismo. Y este es un amor más vehemente que el amor de los demás, pues el amor que se tiene a los otros es un efecto del que uno se tiene a sí propio, mientras que éste último no es jamás efecto de aquél. Luego el amor original es el que el ser se tiene a sí mismo."

(2) Quiere decir que si Dios, para ser amado de los hombres, se reviste de una forma física, *à fortiori* será eso posible respecto del espíritu, ya que éste es una forma (aunque espiritual), mientras que Dios no es forma. Además, en la jerarquía de los principios de la metafísica de Abenarabi, el *Intelecto* universal y el *Alma* universal (de quienes los espíritus proceden) están más inme-

Así, pues, conviene que sepas que, cuando el espíritu toma la forma física en los cuerpos fantásticos, cuando se manifiesta el espíritu en una forma física, hay que juzgar respecto de esta forma igualmente que dijimos al hablar del amor divino, es decir, que el espíritu se manifiesta bajo dicha forma en el exterior y en el interior del amante (1); no hay diferencia alguna en este fenómeno. Tenlo, pues, bien presente.

Resulta, pues, que el amor espiritual concilia o resume a la vez el amor físico y espiritual, el amor por sí propio y por el amado, siempre que éste se halle dotado, como hemos dicho, de voluntad.

También queda evidenciado, mediante la demostración que te hemos hecho, que las gentes no conocen qué es lo que aman, puesto que eso que aman está implicado, subenvuelto, en un ser cualquiera, y ellos se imaginan que aman a ese ser, y no es así.

Advierte, pues **[441]**, la importancia de lo que te he enseñado y da gracias a Dios porque te ha purificado de la ignorancia. Y lo que he dicho basta para el fin que me he propuesto, pues en esta materia hay muchas otras cuestiones secundarias y derivadas, pero en este libro sólo nos hemos propuesto resumir los fundamentos.

ARTICULO 3.º—SOBRE EL AMOR FISICO

Es de dos especies: propiamente físico y elemental. Pero nos hemos olvidado tratar del fin o término del amor espiritual y vamos a exponerlo aquí, dentro del amor físico, ya que también el amor espiritual se adhiere y tiene por objeto a las formas físicas.

El fin o término de dicho amor es la *identificación*, que consiste en

---

diatos a la *Naturaleza* universal, que Dios. Luego si Dios, esto no obstante, toma las formas de la *Naturaleza* para manifestarse a sus amantes, *à fortiori* las tomarán los espíritus. Cfr. Asín, *Su teología y sistema del cosmos*, § 13.

(1) Quiere decir que, así como al hablar del amor divino, se dijo que Dios se manifiesta al místico, que lo ama, bajo una forma física en las cosas exteriores al amante y dentro del alma misma de éste, así también ocurre con los espíritus (ángeles, genios, almas humanas), los cuales se manifiestan a los místicos bajo formas físicas, ya en las cosas externas, ya en el alma misma del amante.

que la esencia del amado venga a ser la misma esencia del amante y que la esencia del amante venga a ser la misma esencia del amado. Y a esto es a lo que aluden los místicos panteístas (1), aunque ignoran cómo se verifica realmente tal identificación.

Debes, pues, saber que, sea cualquiera la forma física bajo la cual se manifieste el espíritu, sea bajo un cuerpo sensible, sea bajo un cuerpo fantástico, bajo cualquier relación que se le considere, siempre será cierto que la cosa amada (la cual es algo que no existe), aunque no tenga realidad objetiva, es posible representársela en la fantasía y que tenga, por tanto, cierta manera de existencia perceptible para la vista de la imaginación, con ese ojo especial que es propio de dicha facultad representativa.

Pues bien: cuando dos amigos se abrazan estrechamente, hasta libar cada uno de ellos la saliva en los labios del otro, la saliva de cada uno llega a depositarse dentro de la persona del otro, y al respirar cada uno de los dos cuerpos, mientras se besan y se abrazan, sale de éste el aliento y penetra hasta las entrañas de aquél y recíprocamente. Ese aliento no es otra cosa que el espíritu animal que anima a la forma física (cuerpo); de modo que el aliento de cada uno de los dos que respiran es el espíritu de cada uno de ambos. Luego el que lo recibe dentro de sí, en el momento de besar a su amigo y de inspirar, queda vivificado por su espíritu. Y de este modo lo que era espíritu de Zeid, eso mismo viene a ser espíritu de Amer. Y como ese aliento ha salido de un amante, sale revistiendo forma de amor y va acompañado del deleite de la amistad. Por todo lo cual, como que ese aliento viene a ser espíritu del amigo en cuyo pecho se introduce, y recíprocamente, se puede expresar esto con la palabra *identificación,* respecto de cada uno de los dos individuos, y ambos pueden decir con verdad

Soy yo quien amo
Y a quien amo yo (2).

(1) Literalmente, los que creen que Dios habita o reside en el alma del hombre.

(2) Este verso es un tópico, citado por todos los escritores *sufíes,* como ejemplo clásico de la identificación característica del amor. Algazel trata del

Este es el término del amor espiritual en la forma física, y a ese término me referí yo en el poema del principio de este capítulo al decir (1):

El fin del amor del hombre
Es unirse con quien ama:
Unión de cuerpo con cuerpo,
Unión de alma con alma.

Después de esto, volviendo a hablar del amor físico, diremos que este amor es el amor universal, puesto que todos los fenómenos del amor, que hemos estudiado hasta aquí en los varios sujetos a los cuales cabe atribuir esta afección, todos toman formas físicas, más o menos, según lo permite la esencia de cada sujeto. De modo que todos estos sujetos son afectados por aquellos fenómenos que son propios de la forma física (cuerpo), es a saber: la emoción, el ansia, el deseo vehemente y continuado de encontrar al amado, de verlo y de unirse con él. Sobre esto pueden citarse muchos textos revelados, a los cuales es preciso dar fe, porque constan por tradición auténtica, como es aquel del Profeta, en que dice: "Dios desea encontrar a quien desea encontrar a Dios" (2). Ahora bien, el Profeta dice esto, a pesar de que el hombre no deja de ser visto por Dios ni un solo momento; es más: no puede dejar de ser visto por Dios, porque Dios está presente en todo y observando todo lo que existe. Y, esto no obstante, habla el Profeta de *encuentro*, respecto de Dios y respecto del hombre. Y también atribuye a Dios el Profeta amor ardiente hacia sus siervos, diciendo de El que la penitencia de uno de sus siervos le produce un amor y una alegría más grande, que la que experimenta aquel que, habiendo per-

---

tema repetidas veces en sus opúsculos místicos *Mixcat* y *Mácsad*, a fin de evitar toda exégesis panteísta en ese y otros textos de carácter erótico. Cfr. Asín, *El justo medio en la creencia*, 458.

(1) Refiérese Abenarabi a uno de los fragmentos de sus poemas, que inserta al principio del capítulo CLXXIII, y que he suprimido en esta versión. Cfr. *Fotuhat*, II, 422.

(2) Esta tradición de Mahoma está inspirada, al parecer, en *Prov.*, VIII, 17: "Ego diligentes me diligo."

dido en el desierto su camella de la cual sacaba su comida y su bebida, la encuentra al fin, después de haber llegado a desesperar de vivir y haberse ya dado por muerto" (1). ¿Cuál será la alegría de este hombre al encontrarla? Pues Dios se regocija de la penitencia de su siervo mucho más que esa persona de su camella. Y esto, a pesar de que Dios de nada necesita, a pesar de que es omnipotente y a pesar de que su voluntad sobre sus siervos se cumple eficazmente.

[442] Volviendo, pues, al amor físico, diremos que es condición esencial suya hacer que el amante, en quien este amor existe, no ame a su amado por otro fin, que por el placer y deleite que en él encuentra. Lo ama, pues, por sí mismo y no por el amado; y ya te consta con evidencia, en virtud de lo que antecede, que esta última propiedad (2) tiene lugar en el amor divino y en el espiritual; en cambio, el amor físico no tiene otro principio que explique su existencia, sino la dicha y bienestar propios; de aquella otra propiedad (3), el apetito natural o físico no entiende nada absolutamente: ama las cosas tan sólo por sí mismo exclusivamente y tiende a unirse con ellas, a estar próximo a ellas.

Este amor circula a través de todo animal, y existe también en el hombre, en cuanto animal que es. El animal ama dicha unión con las cosas, no por otro fin en realidad sino porque de ella pende la subsistencia de su propio ser; pero el animal ignora qué quiere decir esto de "la subsistencia de su propio ser"; lo único que él encuentra en sí mismo es un impulso espontáneo que le arrastra a la unión con un ser determinado; y esa unión es lo que él ama primaria y radicalmente; esa unión es su *amado;* pero como tal unión amada no existirá, sino en un ser determinado, el animal ama también a ese ser, aunque de un modo secundario y mediato, no primariamente. Y esa unión es

(1) Esta tradición de Mahoma está inspirada en la parábola evangélica de la oveja perdida, combinando las dos redacciones sinópticas: *Mat,* XVIII, 12-14 y *Luc.* XV, 3-7. Cfr. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam* (apud "Mélanges Browne") núm. 16.

(2) La de amar al amado por el amado.

(3) La de amar al amado por el amado.

una unión sensible, es decir, aproximación perceptible por los sentidos, que es lo que dice aquel verso:

Unión de cuerpo con cuerpo.

Tal es el fin en que se consuma el amor físico, sea cualquiera la especie de dicha unión: si es, v. g., la unión sexual del matrimonio, el animal refiere concretamente eso que ama a un ser cualquiera; y después tiende a conseguir la realización de eso que ama, y busca y ansía apasionadamente al sujeto aquel determinado, en el cual ha de manifestarse el objeto de su amor, aunque dicho objeto no podrá manifestarse, sino mediante ambos [el amante y el sujeto amado], porque se trata de una relación entre dos; y lo mismo puede decirse cuando el objeto amado, la unión, es el abrazo, el beso, el trato familiar, etc.

Es, pues, ya evidente que lo amado es la unión con una cosa cualquiera, existente en muchos o pocos sujetos; y que esa cosa—a pesar de las varias especies (trato familiar, conversación, beso, abrazo, etc.) que presenta según lo exige la naturaleza del amante y la del sujeto en que la cosa amada ha de realizarse—es siempre y exclusivamente una sola y la misma en sí (el amor **[443]** de la unión), aunque de especies diferentes (la conversación, el estrecho abrazo, el beso), realizadas éstas en uno solo o en muchos sujetos. Por consiguiente, no cabe que el amante ame dos cosas en modo alguno, pues el corazón no es capaz de contenerlas.

Y si dijeres que esa incapacidad será verdad cuando el amante es criatura, pero no cuando es Dios, puesto que el Profeta dice "El os ama", y, por tanto, Dios ama a muchos, responderemos que el amor es una palabra que expresa un concepto intelectual, pues aunque el amor sea algo imposible de definir lógicamente, sin embargo, se le percibe y se le conoce por experiencia psicológica. No es, por tanto, cosa ignorada. Lo que hay es que es difícil formarse de él un concepto adecuado. Por otra parte, ignoramos la relación de ese concepto respecto de Dios, porque no hay cosa alguna que a Dios se le asemeje. Luego al decir tú antes "pero no cuando el amante es Dios", has lanzado una aserción gratuita, porque eso no puede decirlo, sino quien co-

nozca la esencia de Dios, y la esencia de Dios es incognoscible; luego también lo será la relación que el amor implica. Claro es que el amor es para nosotros algo conocido, porque Dios no habla a sus siervos sino en la lengua que éstos usan y dando a las palabras el sentido que ellos les dan, y así se atribuye a sí mismo cualidades y relaciones de las cosas criadas; pero siempre nos quedamos ignorando la modalidad de esas relaciones y atributos.

ARTICULO ACERCA DE LOS SOBRENOMBRES DEL AMOR

Has de advertir que el amor, aunque, según dijimos, tenga cuatro sobrenombres, sin embargo de esto, a cada uno de ellos responde un estado psíquico particular de él y que no se encuentra en los demás. Explicaremos, pues, todo esto.

Uno de esos sobrenombres es la *simpatía* o inclinación amorosa. Aplícase este sobrenombre a dos especies de inclinación que en el amor pueden existir.

La primera equivale al nacimiento repentino del amor en el corazón, a su aparición de improviso, saliendo de lo inconsciente a la conciencia. La causa que determina el nacimiento de esta inclinación en el corazón puede ser una de tres cosas, o dos de ellas, o todas tres: una mirada, una audición, un favor. La causa de mayor y más constante eficacia es la mirada, pues la simpatía nacida de ésta no sufre alteración después de encontrar al amado, mientras que con la audición no sucede así, porque se altera la simpatía con el encuentro, a causa de que es imposible que la idea que del amado se formó la fantasía por la mera audición, corresponda exactamente a la forma real del amado. Y en cuanto a la simpatía nacida del favor o beneficio, también está expuesta a debilitarse: el olvido o la negligencia la hacen desaparecer, aun subsistiendo el beneficio, a causa de que no está presente la persona del bienhechor.

La segunda especie de inclinación amorosa no puede concebirse, sin suponer promulgada la ley divina revelada. Es la inclinación a que aludía Dios, cuando decía a David: "Juzga entre las gentes con justi-

cia y no sigas tu inclinación." Es decir, no vayas tras lo que amas tú, sino tras lo que amo Yo, o sea, el juzgar conforme a lo que Yo te he preceptuado. Y luego añadía: "Pues tu inclinación te extraviará del camino de Dios." Es decir: te dejará perplejo y turbado y te cegará hasta el punto de que no verás el camino que te he señalado y por el cual te he pedido que anduvieses. En este texto, la inclinación es lo que el hombre ama; y Dios le ordena que abandone eso que ama, siempre que coincida con un camino distinto del establecido por Dios.

Pero me dirás quizá: Entonces, Dios prohibe al hombre una cosa, de la cual éste no cabe que se abstenga; porque el amor ése, llamado inclinación pasional o simpática, ejerce sobre el hombre un dominio tan violento, que con ella no puede coexistir el uso de la razón.

A esto responderé que Dios no le impone al hombre como obligación el destruir o hacer que desaparezca dicha inclinación, puesto que ésta no cesa jamás. Lo único que hay es que el objeto de ella puede ser vario, según ya dijimos, y puede residir en un solo sujeto o en muchos. Ahora bien; hemos demostrado asimismo que la inclinación simpática, que es el amor, consiste esencialmente en querer la unión, la cual unión puede residir en uno o en varios sujetos. Lo que Dios, pues, pide al hombre es que tome por objeto de su adhesión amorosa el deber, la justicia, que le ha preceptuado, que es el camino de Dios, en vez de seguir otros caminos distintos. Esto es lo que significan las palabras: "y no sigas tu inclinación"; porque Dios no exige al hombre lo que éste no puede hacer.

[444] El segundo sobrenombre, el *amor*, se aplica para significar que esa inclinación amorosa es sincera en su adhesión al camino de Dios, con exclusión de los demás caminos. Cuando está así depurada y limpia de todos los otros objetos extraños, que con su asociación a aquel objeto único la enturbiaban, se llama ya *amor*, por razón de su pureza y limpidez.

El otro sobrenombre es la *pasión*, que designa el exceso del amor o el amor excesivo. Es decir, que este sobrenombre se aplica a aquella inclinación amorosa que, además de ser adhesión sincera a un solo objeto—en lo cual consiste el *amor*—y además de manifestarse

solamente en el corazón, llega a invadir por entero a todo el hombre y acaba por obcecarlo, hasta el punto de que no ve ya cosa alguna [445] que no sea su amado. Esta sutil esencia propágase a través de los miembros todos de su cuerpo, e invade todas sus facultades: el espíritu vital que a esta pasión anima, circula por todo su ser, como la sangre por sus venas y por su carne; inerva todas las articulaciones de su organismo; identifícase con todo su ser, abrazando estrechamente todos sus elementos, cuerpo y espíritu, sin dejar espacio para ninguna otra cosa: no habla sino de él; no da oídos más que a él; no mira en todas las cosas sino a él; en toda forma que se le aparece lo ve, y no ve cosa alguna sin exclamar: "¡Este es!" Entonces solamente es cuando se llama el amor *pasión*. Así fué lo que se cuenta de Zuleija (1): que se abrió una vena, y al caer la sangre en tierra, la misma sangre iba escribiendo, a medida que caía gota a gota, "José, José", porque el recuerdo del nombre de su amado circulaba por ella, como la sangre por todas sus venas. Así también se cuenta de Alhalach (2) que, cuando le fueron amputadas las extremidades, la sangre que caía iba escribiendo: "Dios, Dios". Y por eso decía:

No me fué cortado miembro
Ni juntura desgarrada,
Sin que en ellos el recuerdo
De Vos, Señor, anidara.

Estos son dos casos típicos de pasión; éstos eran dos amantes, verdaderamente apasionados, que murieron de esa suerte por amor; esto es lo que se llama con verdad estar ardientemente enamorado. Y ya vendrá la descripción de tal estado, cuando tratemos de los atributos del amor.

El último sobrenombre del amor es el *cariño,* que designa la constancia del amor, de la pasión o de la simpatía. Sea uno u otro de estos

---

(1) O Zalija, es el nombre con que la tradición musulmana designa a la mujer de Putifar.

(2) Sobre el martirio de este *sufí,* véase a Massignon, *Hallâj,* op. cit., 431, 455.

tres sentimientos amorosos el que el sujeto posea, si este sujeto es constante en su adhesión amorosa, si no hay causa alguna que la altere ni motivo alguno extraño que consiga sustraerla al influjo del sentimiento que le afecta, en una palabra, si el imperio de ese sentimiento sobre el amante se mantiene inalterable, lo mismo en la fortuna que en la adversidad, tanto en las cosas que le molestan como en las que le agradan, y lo que es más, aun cuando se aleje de él o le huya el sujeto en el cual desea que se realice lo que él ama (porque cabe que ese sujeto se sustraiga al dominio de su amor, por no ser él lo amado, sino únicamente el sujeto en que lo amado ha de realizarse), entonces es cuando ese sentimiento recibe el nombre de *cariño*.

Tal es el sentido especial de este sobrenombre. Otros muchísimos estados psicológicos acompañan al amor y se observan en los amantes; los analizaré después, con la voluntad de Dios; tales son: el deseo ardiente, el mal de amor, la locura de amor, la esclavitud amorosa, el llanto de amor, la tristeza manifiesta, la tristeza secreta, la debilidad o consunción física, la consternación o abatimiento y otros estados análogos, que los amantes experimentan y describen en sus versos y que yo analizaré, si Dios quiere.

Acaecen también en el amor muchos sofismas. Es el primero de ellos el que ya hemos citado: que los amantes se imaginan que lo amado es una cosa real, siendo, como es, una cosa irreal, que no existe; y lo que el amor quiere de esta cosa es verla realizada en un individuo existente; y así que la ve realizada, el amor pasa a querer que continúe existiendo aquel estado o modo de ser de dicho individuo, cuya realización quiso al principio. Por donde resulta que lo amado no deja jamás de ser algo irreal, aunque de esto no se den cuenta la mayor parte de los amantes, a no ser los que penetran en la esencia real del amor y de sus objetos. Pero este sofisma ya lo hemos aclarado antes.

La mayor parte de las cosas que digo en este capítulo refiérense al amor excesivo o apasionado. Este amor es el que hace perder la razón, éste es el que enflaquece el cuerpo, éste es el que hace pensar de continuo, éste es el que engendra la preocupación fija, la inquietud y el insomnio, éste es el que inflama sin cesar las llamas del deseo, éste

el que hace estar en vela continua, éste el que extenúa y trastorna, aflige y apena, turba e idiotiza, hasta el punto de formar mala opinión de su amado, es decir, del sujeto en el cual quiere que se realice lo que ama, y que el vulgo y los sabios se ilusionan creyendo que es el amado mismo.

En este punto los místicos nos distribuímos en dos grupos. Unos, al contemplar dentro de su fantasía la imagen de ese sujeto en quien ha de realizarse lo que ellos aman, ven como con sus propios ojos realizada esa cosa que aman, se sienten unidos con ella en su imaginación, pero experimentando que la unión ésta es mucho más suave y delicada que la real, concreta y objetiva. Esta unión imaginativa es la que ocupaba el espíritu de Cáis El Loco, haciéndole olvidarse de su amada Leila, cuando ésta se le presentaba real y objetivamente, y llegando hasta decirle: "¡Apártate de mí!", para que la grosera presencia sensible de su amada no le privase de la otra delicada y sutil presencia de la fantasía, porque aquella Leila que en su imaginación poseía era para él más suave y hermosa que la real y física.

Este fenómeno es el más sutil que en el amor cabe. El que lo experimenta, jamás deja de estar contento, nunca se queja de la separación de su amado. Y esta cualidad, que yo poseo en más alto grado que todos los amantes, no abunda, porque la grosera sensibilidad es lo que predomina en ellos. Y la causa de esto es, a nuestro juicio, que quien se ha consagrado exclusivamente al amor de las cosas espirituales, separadas de la materia, a lo más que puede llegar, caso de que quiera sensibilizarlas groseramente, es a bajarlas hasta la imaginación, pero no más que esto. Ahora bien: aquel espíritu cuyo modo de obrar más tosco es el imaginativo, ¿adónde piensas tú que llegará la delicadeza de su operación sobre las cosas inmateriales? Por eso, aquel cuya vida psicológica sea de tal condición, es el que mejor puede amar a Dios, pues el término a que llegará en su amor, sin despojar a Dios **[446]** de su semejanza con las criaturas, consistirá en rebajarlo hasta la imaginación, que es precisamente lo que el Profeta ordena cuando dice: "Adora a Dios como si lo vieses." Y, en cambio, cuando amemos alguna cosa de las sensibles y groseras, como sujeto en el cual quera-

mos que se realice el objeto de nuestro amor, entonces, en virtud de esa tendencia de nuestra alma, espiritualizaremos esa cosa, elevándola hasta la imaginación, revistiéndola allí de una hermosura superior a la suya propia y dotándola de una presencia tal, que ya no quepa perderla por la ausencia o la fuga, y de este modo el amante no dejará jamás de estar unido con la cosa que ame.

Dije antes que el amor hace perder la razón; por eso se ha dicho que

> No hay bondad en el amor
> Si la razón lo gobierna.

O como otros dicen:

> Es tan grande el imperio
> Del amor sobre el alma,
> Que al de la razón misma
> Subyuga y anonada.

Y dicen esto, solamente porque la razón impone un orden al sujeto que la posee; mientras que el amor cuenta entre sus efectos el extravío y la perplejidad del sujeto. Ahora bien, la perplejidad es la negación de la razón, porque la razón coordina tus inclinaciones, así como la perplejidad las dispersa y desordena. Y como el amante está subyugado por lo que ama, no le quedará ya autonomía alguna, sino que se verá sometido a hacer lo que le permita u ordene el amor, rey absoluto que se ha hecho dueño de su corazón.

Uno de los síntomas de ese extravío mental, propio del amor, es que el amante se ilusiona creyendo que su amado ha de parecer hermoso a todas las personas que lo conozcan y que todas han de ver en él las perfecciones mismas que el amante cree ver, en su estupefacción. Y por eso es vulgar el proverbio: "Hermoso es, a los ojos de todos, aquel a quien tú amas." Es decir: tú, oh amante, te haces la ilusión de que todos cuantos vean a tu amado lo han de encontrar hermoso, como tú lo encuentras.

Otro de los síntomas de ese extravío mental del amante es que anda siempre perplejo, acerca de los medios con los cuales cree que

puede conseguir lo que ama. Así es que dice: "Haré esto, para llegar mediante este acto a la consecución de lo que amo; o mejor, haré esto otro, o aquello." Y no sale jamás de esta perplejidad, en la elección del camino que debe emprender. Obedece eso a que se ilusiona creyendo que el deleite que experimentará en el encuentro sensible de su amado, habrá de ser mayor que el que experimenta al imaginarlo. Y esto nace de que ese amante se halla subyugado por la sensibilidad grosera y no se fija en el deleite que acompaña a la representación imaginaria, cuando se sueña; si hubiese parado la atención en esto, sabría que el placer de la fantasía es mayor que el de la sensibilidad externa. Por eso, pues, duda este amante, respecto de los medios que debe emplear para conseguir la unión objetiva con su amado, y anda preguntando a quienes él sabe que tienen experiencia en esta materia, por si acaso ellos poseen algún ardid. Mucho más, habiendo oído aquel verso del poeta, a este propósito:

Si de veras amases,
Hábilmente el ardid emplearías.

Es a saber: haciendo lo que te hubiera de unir con el amado.

ARTICULO SOBRE LOS FENOMENOS QUE SE OBSERVAN EN LOS QUE AMAN A DIOS

1.° *La consunción* **[447]**.—Este fenómeno afecta, tanto a los elementos groseros [cuerpos], como a los sutiles [espíritus] de los amantes.

Afecta a los *espíritus,* en cuanto que éstos, por más que sean ya de suyo cosas tan sutiles que escapan a la penetración de los sentidos y a la representación de la fantasía, llegan por causa del amor a adquirir una sutileza tan delicada, como la de la imagen percibida en los casos de espejismo (1), en el sentido que voy a explicar.

(1) La palabra árabe *sarab* tiene los dos sentidos, propio y metafórico, que la castellana *espejismo:* 1.°, el agua que en el desierto se ve, por ilusión óptica, a mediodía, efecto de la elevada temperatura; 2.°, lo que no tiene realidad.

Esa imagen, el sediento cree que es agua. Ese juicio se debe a la sed que experimenta: si no tuviese sed, no la tomaría por agua, pues el agua es el objeto de su necesidad, hacia el cual se siente impelido, por ser lo que su naturaleza pide y ama, a causa de que en el agua se encierra el misterio de la vida. Mas cuando el sediento llega adonde estaba la imagen, se encuentra que era nada, y al encontrar que es nada, encuentra en sí mismo a Dios, en lugar del agua. De modo que el sediento tendía, movido por los sentidos, al agua, mientras que Dios le hacía dirigirse, mediante el agua, hacia El, sin darse cuenta. Por tanto, astutamente Dios engaña a su siervo, sin que éste lo advierta; pero, también sin él saberlo, se interesa Dios por su bien, privándole de los auxilios terrenos, para que sólo en El ponga su confianza, a El se vuelva y en El busque el refugio. Y encuentra en sí mismo a Dios, al sentirse privado del agua que se imaginó ver en el espejismo, puesto que, al faltarle la ayuda de las criaturas, al cerrársele las puertas de sus deseos, se vuelve hacia Dios, en cuya mano está el imperio sobre todas las cosas. Así obra Dios con sus amigos: los retorna hacia El, de grado y por fuerza.

Así, pues, también, los amigos de Dios creen que sus propios espíritus son los que realmente cumplen las obligaciones que Dios les ha impuesto y los que libremente se apartan de sus mandatos... Mas cuando el velo que cubre sus ojos se descorre y su vista se aguza, se encuentran entonces con que sus espíritus son como la imagen del agua en la ilusión del espejismo: no ven ya persona alguna que cumpla los preceptos divinos, sino el Creador de los actos, que es Dios mismo; experimentan entonces que Dios es aquel mismo ser, que antes imaginaban era su propia alma; y así, la personalidad de sus propios espíritus se disipa, para no quedar más objeto de sus experiencias psíquicas, que Dios, visto con el ojo de Dios, igualmente que el agua del espejismo se desvanece, para no quedar más objeto de visión, que la imagen engañosa del espejismo, la cual no es agua. Así, pues, también, el espíritu es algo en sí mismo real y existente, pero no activo. Y entonces se conoce que el amante se identifica con el Amado y que no ama sino a sí mismo y que no puede ser otra cosa. Más tenue y sutil consunción

que ésta, no cabe concebir en los espíritus de los que aman a Dios.

Por lo que toca a la consunción de sus *cuerpos,* es la consunción de que los sentidos pueden dar testimonio, v. g., la alteración del color de la piel y la pérdida de las carnes. Esto se debe a que el organismo corpóreo se va consumiendo, por el excesivo trabajo a que la razón está sometida, pensando de continuo en cómo cumplirá las obligaciones que su Amado le ha impuesto.

2.° *La languidez.*—Este fenómeno se manifiesta también en los espíritus y en los cuerpos de los que aman a Dios.

La languidez de sus cuerpos se debe a que se privan de las delicias de los manjares más suculentos, los grasos y blandos, que son los más sabrosos para el apetito concupiscible y que además dan al cuerpo el lustre propio de la salud. Y se privan de esto, porque saben que el Amado les ha impuesto la obligación de pasar la noche en vela ante El, para poder conversar confidencialmente con El, cuando se les revele, mientras todos duermen. Ahora bien: ellos han notado que de los humores existentes en el organismo suben hasta el cerebro ciertos vapores, que entorpecen y embotan los sentidos, y que **[448]** el sueño acaba por borrar de sus almas el deseo de pasar la noche en vela con su Amado, hablando con El en la soledad, y que se duermen. Por otra parte, esos mismos vapores producen en sus cuerpos un vigor tal, que impulsa a los miembros a gastarlo ejercitándose en acciones vanas o inútiles, de las cuales su Amado les ordena que se priven. Y en vista de eso, se abstienen de comer y de beber todo lo que no sea estrictamente necesario. De aquí que, al disminuir los humores en su organismo, desaparece de sus cuerpos el lustre propio de la salud, palidecen sus labios, languidecen sus miembros todos, huye de sus ojos el sueño, velan con atención más viva, y así consiguen lo que se proponen, que es conversar con su Amado, y además encuentran en esas privaciones una ayuda que les facilita su objeto. Esta es la languidez de los cuerpos.

3.° *El deseo ardiente.*—Es un movimiento espiritual en dirección al encuentro del Amado **[449]**; y cuando el amado es de la misma forma que el amante, entonces consiste el deseo, además, en un movimiento corpóreo, físico y sensible. Así que el amante encuentra a su amado,

sea éste quienquiera, experimenta en sí mismo un reposo en su movimiento. Después quédase perplejo, sin saber por qué vuelve a experimentar aquel movimiento mismo, siendo así que ha encontrado ya a su amado. Su estupefacción aumenta, al ver que ese movimiento aún es mayor y que va acompañado de temor en el momento mismo de la unión con el amado. Pero acaba por advertir que ese temor no tiene más motivo u objeto que la perspectiva de la separación, y que ese nuevo movimiento de inclinación del deseo tiende sólo a que perdure el estado de la unión; y por eso se excita más con el encuentro del amado.

Esto le ocurre a quien ama algo distinto de su propia individualidad y pone la individualidad real de su amado en algo exterior a sí mismo. Si amase a Dios, no le ocurriría tal cosa. El que ama a Dios no teme la separación. Porque ¿cómo podrá la cosa separarse de aquel Ser al cual está necesariamente adherida y por cuya mano está sujeta sin cesar?... Este Amado está más próximo del amante, que su vena yugular. "No eres tú quien lanzas la flecha cuando la lanzas, pues quien la lanza es Dios." (1). ¿Dónde, por tanto, cabe la separación, si en la realidad sólo El existe? Y Dios mismo dice (2): "Quien a mí se acercare un palmo, a él me acercaré yo una braza."

4.° *La locura de amor*:—Este fenómeno es propio de aquellos cuyo amor es tan violento, que van errantes de aquí para allá, como locos, sin rumbo ni orientación fija (3). Pero a quien mejor cuadra este calificativo es al que ama a Dios. Porque, en efecto, el que ama a las criaturas, si yerra como loco sin rumbo, es por la turbación que le inquieta y por la desesperación que siente de llegar a unirse con su amado. En cambio, el que ama a Dios está cierto de la unión con su Amado, porque sabe muy bien que Dios no puede ser concretado o li-

(1) *Alcorán*, VIII, 17.

(2) No es texto alcoránico, sino de tradición del Profeta. Tanto este texto como las tres frases anteriores, están inspiradas en el panteísmo místico de Abenarabi.

(3) Propiamente se dice que quien camina abstraído y reconcentrado, sin fijarse en nada ni cuidarse de nadie.

mitado por ningún lugar preciso, ya que su esencia repugna tal determinación particular. Por eso dice Dios: "Doquiera volváis el rostro, allí está el rostro de Dios." Y en otro pasaje: "El está con vosotros, doquiera os encontréis (1)." De aquí que el que ama a Dios, anda errante sin rumbo, por toda senda y en todo momento, porque su amado es Dios, hacia el cual no hay que marchar en una dirección determinada, puesto que El mismo se le manifiesta, en cualquier dirección que camine y cualquiera que sea la situación en que se halle. Por eso los que aman a Dios merecen el calificativo de locos de amor, más que los que aman a las criaturas. Dios es para ellos el objeto único que sus ojos contemplan, que sus lenguas pronuncian, que sus oídos oyen. Así conocen a Dios los místicos inteligentes; de este modo real se manifiesta a sus amigos.

5.° *Los suspiros.*—Son como las chispas (2) del voraz fuego que al corazón consume y que, no pudiendo éste contenerlas, salen afuera empujándose unas a otras sin descanso en la salida, como síntoma de la angustia y tristeza que el amante experimenta. Y por eso los suspiros, cuando salen, dejan oír el sonido vibratorio del aire espirado, que está a una temperatura elevadísima, lo mismo que el fuego al arder deja escapar un estallido, que es lo que se llama chisporroteo.

Mas este fenómeno se verifica exclusivamente en el cuerpo físico del amante.

6.° *La melancolía amorosa* **[450]**.—Designa este nombre aquella intensísima tristeza del corazón, que no va acompañada de lágrimas, pero que obliga al amante a lanzar de continuo ayes y gemidos (3). Es una pena que el amante siente dentro de sí, pero que no es debida

(1) *Alcorán,* II, 109; LVII, 4.

(2) Esta analogía que el autor establece entre los suspiros y las chispas, nace de que la raíz árabe *záfara* significa *suspirar* y *chisporrotear.*

(3) No coincide esta definición con las que dan los diccionarios de sinónimos. El del P. H. Lammens (Beyrouth, 1889) da dos, diferentes entre sí y de la de Abenarabi: una, "la tristeza incurable" (pág. 13, núm. 46); otra, "la tristeza secreta" (pág. 173, núm. 642). A pesar de estas discrepancias, me he atrevido a traducir *melancolía amorosa,* fundado en el análisis psicológico que Abenarabi hace, el cual, por su delicadeza y precisión, no deja lugar a la duda.

a la pérdida de algún bien o al abandono del amado; es una tristeza que no se sabe a qué atribuirla, que no tiene otra causa que el amor mismo, y que no tiene más medicina que la unión con el amado. Esta unión, mientras dura, priva al amante de sentir aquella tristeza. Si la unión con el amado no es unión personal, y el amado es un superior que impone obligaciones al amante, entonces el cumplimiento de estas obligaciones hace las veces de la unión personal, produciéndole una alegría que borra en su alma la conciencia de la tristeza. De modo que esta tristeza será tanto más intensa, cuantos menos estímulos haya que priven al amante de la conciencia de su propio ser. Este fenómeno psicológico del amor es el único [de los hasta aquí explicados] que cesa con la ocupación [del alma en algo ajeno a ella].

Los fenómenos que se observan en el amor son muchísimos [más que los analizados hasta aquí]. Tales son la tristeza colérica, la consternación que turba la mente, el estupor, el pasmo y el atontamiento, los celos, el mutismo, las dolencias físicas, la agitación emotiva, la insensibilidad, las lágrimas, los accesos violentos de la pasión, el éxtasis, la tristeza, tan intensa, que el amante no puede menos de lamentarse y comunicarla a los demás, el insomnio y otros estados análogos, que los amantes han descrito en sus versos.

[456] Enumeraremos ahora (1) algunas de las cualidades que es preciso posea el amante, y por razón de las cuales se le denomina tal. Son, pues, estas cualidades, como si dijéramos, las notas que integran la definición del amor divino.

Dícese del que a Dios ama, que el amor lo asesina; que está perdido de amor; que hacia su Amado vuela como el pájaro; perpetuamente vela; oculta sus tristeza; ansía salir de este mundo, para ir al en-

(1) Suprimimos una larga digresión *(Fotuhat,* II, 450-456), en que Abenarabi estudia las virtudes religiosas que Dios exige en el hombre, para que sea digno de su amor. Son las siguientes: 1.ª, la imitación del Profeta; 2.ª, la penitencia; 3.ª, la pureza de corazón, entendida en el preciso sentido de "negación de toda vanidad y soberbia espiritual"; 4.ª, el celo por la purificación del prójimo; 5.ª, la paciencia en las adversidades; 6.ª, la gratitud a los beneficios divinos; 7.ª, la presencia de Dios; 8.ª, el combate espiritual; 9.ª, el amor de todo lo creado, como espejo de la hermosura de Dios.

cuentro de su Amado; fastidio le da la compañía de todos los que de su Amado le apartan; mucho suspira y gime; su corazón sólo reposa hablando de su Amado y recordando su nombre; en todo está de acuerdo con lo que su Amado ama; tiembla ante el peligro de faltarle al respeto, cuando como esclavo le sirve; lo mucho, si es suyo propio, estímalo en poco para su Señor; lo poco de su Amado tiénelo en mucho; abraza gustoso la vida de obediencia a las órdenes de su Amado y evita contradecirle; anda fuera de sí en absoluto, sin voluntad propia (1).

Literalmente "sale fuera de su alma en totalidad"; pero el mismo autor, más adelante *(Fotuhat,* II, 467, l. 16) interpreta la frase en este sentido: "Ten presente que *el alma* del individuo es su voluntad, por la cual se distingue de las demás criaturas. Y así, cuando abandona su propia voluntad para seguir lo que su Amado quiere, sale de su propia alma por completo, quedando privado de toda autonomía."

No reclama el precio de la sangre por el asesinato de que el amor le ha hecho víctima; con paciencia sufre los males físicos que la naturaleza corpórea repugna, sólo porque su Amado le ha impuesto la carga de gobernarla; loco de amor su corazón, a su Amado sólo busca, desdeñando la compañía de todo otro ser; ante la afirmación de la realidad de su Amado, su propio ser se disipa y desvanece.

Literalmente "supresión o disipación en afirmación o realidad positiva". Abenarabi glosa más adelante esta frase (II, 470, l.ª 3) diciendo que "el amante carece de autonomía o libertad para todo lo que no le sea sugerido por el Amado, pues el amor lo sume en cierto aturdimiento que le embaraza el obrar, salvo en lo que su Amado quiere."

Ante lo que su Amado quiere de él, dócilmente se allana, hasta el punto de compenetrarse las cualidades del uno con las del otro; cuando se encuentra junto a su Amado, la emoción le embarga el aliento.

(1) Esta nota característica del amor divino, así como la mayoría de las siguientes, son glosadas por el mismo Abenarabi en otros pasajes posteriores del *Fotuhat* (II, 467-477) que aquí insertaremos, detrás de cada una de ellas, para su mayor ilustración.

Literalmente "no tiene aliento, en compañía de su Amado." He aquí la explicación de Abenarabi (II, 470, l.ª 7.ª infra): "No está tranquilo en compañía de su Amado, porque, en cada instante, a cada respiración, no cesa de mirar con anhelo qué será lo que su Amado desee, para obrar en conformidad, para satisfacer dócil y prontamente los deseos todos del Amado; y como que ignora cuáles serán estos deseos, de aquí que no encuentre reposo, es decir, que su respirar no cese un momento, porque no acaba tampoco el anhelo y angustia de su corazón, sinceramente enamorado."

Todo él es de su Amado; y, sin embargo, su alma repréndese a sí propia por lo que a su Amado debe.

Abenarabi glosa así esta frase (II, 471, l.ª 14): "Porque el amante se reconoce incapaz de cumplir todos los deberes que el amor le impone para con su Amado, e ignora además cuál puede ser el medio adecuado para averiguar todos sus deseos."

Encuentra deliciosa la turbación que de su espíritu se apodera, cuando el Amado se le presenta de improviso.

El texto significa, a la letra, "deleitándose en la turbación". He aquí el comentario de Abenarabi (II, 472, l.ª 1): "La causa de esa turbación es la repentina aparición del Amado, que los místicos designan con el nombre de *alhochum* "el ataque imprevisto", y al cual fenómeno hemos consagrado un capítulo especial en este libro [II, 735]. Cuando Dios invita a los corazones de sus siervos a que vayan a El, les fija de manera precisa los caminos ordinarios por los cuales llegarán a conseguir la unión: se les da a conocer mediante ciertos indicios, y ellos le conocen; se les hace amable por medio de los beneficios, y ellos le aman. Pero cuando ellos están presentes a El, sin saber que están en su presencia, Dios se les manifiesta y descubre, a veces, por otros indicios y caminos, distintos de los ordinarios y prometidos, y esta manifestación de Dios les sorprende y turba, por lo imprevisto de la aparición; pero como conocen por experiencia cierta en sus almas que es Dios, que es su Amigo y el objeto de sus deseos, se deleitan, a la vez. Por eso encuentran deleitable la turbación."

Traspasa las leyes divinopositivas, después de haberlas observado

Es decir: el místico que ha llegado al grado perfecto del amor, no está obligado ya a cumplir las leyes morales del islam. Esta gravísima afirmación de los *sufíes* panteístas está glosada más adelante (II, 472, l.ª 12 inf.): "Dios le dice: "Haz lo que quieras, que ya te lo he perdonado", y le da licencia para todo y lo coloca fuera de toda prohibición en este mundo. Nace esto de que Dios no puede mandarle acción alguna inmoral, y el místico de este grado es imposible que desobedezca a Dios; antes al contrario, goza de libertad plena para todo aquello que Dios le declara lícito, aunque, antes de alcanzar tal grado, era de igual condición que los sometidos a las leyes positivas. De modo que traspasa estas leyes, después de haberlas observado. Este privilegio lo debe a la dignidad de la ciencia que posee, y no a que haya perdido el uso de la razón, necesario para la responsabilidad, al revés de lo que sucede al extático, el cual debe ser considerado como el loco, al que no cabe exigir cuenta de sus actos, ni en su pro ni en su contra. En cambio, al místico de este grado se le toma cuenta en pro, pero no en contra. Tal es la enorme distancia que media entre lo intelectual y lo emocional. ¡Cuán grande es la dignidad de la ciencia! El amante de Dios, adornado de ella, es más perfecto que el extático." (1).

De sí mismo siente celos por su Amado.

Esta paradoja no tiene comentario adecuado que nos aclare su sentido, ni en este capítulo (II, 472, l.ª inf.), ni más adelante, en el capítulo en que Abenarabi explica en qué consiste el celo *por* Dios y el celo *de* Dios (II, 660).

La intensidad de su amor está en relación con su entendimiento.

Literalmente: "su amor influye en él, conforme es su entendimiento". A juzgar por el comentario posterior (II, 473, l.ª 17), parece querer decir que quien ama a Dios, en cuanto conocido por las fuerzas solas de la razón discursiva y natural, no puede amarle con intensidad tan vehemente, como quien lo conoce por la iluminación sobrenatural. En otros términos: siendo el conocer un condicionante del amar o querer *(nihil volitum quin praecognitum)*, a más perfecto conocimiento del Amado corresponderá más intenso amor; ahora bien, sabida es la superioridad que

(1) Sobre esta doctrina de los *sufíes*, llamados *sin ley*, cfr. Schreiner, ZDMG, 1898, III, pág. 476.

la ciencia infusa sobrenatural tiene respecto de la discursiva, para Abenarabi.

Es irresponsable de las ofensas que infiere.

He aquí la explicación de esta cualidad (II, 473, l.ª 8 inf.): "Caracterízase el amante por ser, como la bestia irracional, irresponsable de sus ofensas. Se cuenta que un golondrino solicitaba y requería de amores a una golondrina, dentro de la cúpula de Salomón, hijo de David, mientras éste se encontraba allí mismo y oyó que la decía: "Es tanto lo que te amo, que si me dijeras que arruinase esta cúpula encima de Salomón, lo haría sin vacilar." Salomón entonces lo llamó y le dijo: "¿Qué es eso que te he oído?" Y dijo el golondrino: "¡Oh, Salomón!, no te impacientes, pues el que ama, usa un lenguaje que sólo el que está loco emplea; y como yo amo a esa hembra, por eso la dije lo que has oído. Los apasionados no pueden ser reprendidos por causa alguna, puesto que hablan la lengua del amor, no la lengua de la ciencia y de la razón." Rióse a esto Salomón, y tuvo compasión del pájaro y no lo castigó. Aquí, pues, tenemos una ofensa o pecado que Dios considera como exento de culpabilidad y que por ello lo deja impune y no lo castiga. Y de la misma manera, todos los aparentes desórdenes, cometidos por el que ama a Dios, e hijos de la familiaridad de su amor y de la sinceridad de su cariño, no pueden serle imputados, porque se deben a la influencia del amor, y el amor anula la razón y Dios no castiga más que a los seres racionales, pero en modo alguno a los amantes, que están en cárcel de amor y subyugados bajo el imperio de éste. ¡Entérate!"

Su amor no es capaz de aumento porque el Amado le trate bien, ni es susceptible de disminución porque le trate con dureza.

Cfr. II, 474, l.ª 7: "No se cumple este fenómeno más que en aquel amante que ama a Dios por su esencia, es decir, porque contempla a Dios que se le manifiesta en cuanto hermoso; de aquí que ni la bondad del Amado acreciente su amor, ni lo disminuyan las desgracias, al revés de lo que ocurre cuando el amor nace de los beneficios y favores del Amado, pues entonces admite aumento y disminución, por ser amor producido por una causa [extraña al Amado]. Decía una mística que amaba a Dios:

"Aunque pedazos me hicieras,
Amarte más no podría."

Es decir, que no por ello disminuiría el amor que tenía a Dios. La amante, cuyas son tales palabras, dícese que fué la célebre Rábia Aladawía (1), que alcanzó un grado de perfección superior al de los místicos de mayor autoridad. De ella es también la siguiente división que hace del amor, con la cual interpreta maravillosamente lo que este sentimiento significa:

"Te amo con dos amores:
Con amor de deseo apasionado
Y con un amor nuevo:
Porque digno eres Tú de ser amado.
Si mi alma te desea,
Es que tu nombre llena mi memoria
Y de las criaturas,
De lo que no eres Tú, el recuerdo borra.
Y si además te ama,
Sólo porque de amor te cree digno,
Es que Tú mismo arrancas
Los velos que te ocultan, y te miro.
No soy yo, por lo tanto,
Quien de este doble amor merece loa.
¡Por entrambos amores,
A Ti solo, Señor, sea la gloria!" (2).

Y otra mística, la esclava de Atab el Secretario (3), decía:

---

(1) Cfr. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme* (París, 1879), 318. Item Axxarani, *Tabacat al-sufía* (Cairo, 1315 hég.), 56. Esta célebre *sufí* vivió en el siglo II de la hégira. Un estudio biográfico ha sido publicado recientemente por Margaret Smith, titulado *Râbia the mystic and her fellow-saints in Islâm.* Cambridge, 1928.

(2) He aquí la versión literal de esta poesía:

"Te amo con dos amores: con amor de deseo y con un amor [que se funda] en que eres digno de eso.
En cuanto a aquel que es amor de deseo, [nace de que] el recuerdo de Ti me despreocupa de lo que no eres Tú.
En cuanto a aquel [amor] del cual Tú eres digno, [nace], de que Tú descorres los velos a fin de que yo te vea.
Por eso, la gloria no es mía en éste [amor] ni en aquél. Antes al contrario, tuya es la gloria en aquél y en éste [amor]."

(3) No encuentro en *Axxarani, Tabacat,* noticias biográficas de esta mística.

"¡Oh Amigo de las almas! Fuera de Ti, ¿quién puede ser mi amigo?
Hoy, a este caminante que hasta Ti llega, atiende compasivo.
Sólo a Ti es a quien busco, Tú eres mi anhelo, Tú eres mi alegría.
Amar los otros seres, al corazón repugna y lo abomina.
¡Objeto de mis ansias! ¡Señor y Dueño! ¡Apoyo y sostén mío!
¡Cuánto ha que te deseo! ¿Cuándo será que a Ti me vea unido?
Si tus vergeles celestiales busco, no es por gozar allí de sus deleites.
Sólo los apetezco, porque en ellos, Señor, espero verte." (1).

También nosotros hemos compuesto los siguientes versos sobre este tema:

"Son para mí del cielo las delicias,
Igual que los suplicios de tu infierno.
El amor que me tienes no se amengua
Con el castigo, ni lo aumenta el premio.
Todo aquello que Tù de mí prefieras,
Eso sólo amaré, tan sólo eso.
Porque el amor que Tú, Señor, me tienes,
Lejos de marchitarse con el tiempo,
Es, cual la creación con que me animas,
Acto de amor eternamente nuevo." (2).

Olvídase de su suerte y de la suerte de su Amado.

"Porque el amor lo absorbe todo entero, haciéndole perder la conciencia de sí mismo y la idea de su Amado. A esto se llama *amor del amor*." (II, 475, 1.ª 7.ª, y II, 429, 1.ª 6.ª).

---

(1) He aquí la versión literal de esta poesía:

"¡Oh amigo de los corazones! ¿A quién tengo sino a Ti? Ten piedad hoy de un peregrino que hasta Ti llegó.
Tú eres el objeto que busco y deseo. Tú eres mi alegría. El corazón rehusa amar a otro ser que a Ti.
¡Oh objeto de mis ansias! ¡Señor mío! ¡Apoyo mío! Hace largo tiempo que deseo cuándo llegará tu encuentro.
El objeto que deseo de los jardines del Cielo no es ninguno de sus deleites, sino que los deseo [los jardines] para verte."

(2) He aquí la versión literal de esta poesía:

"Tu deleitable [paraíso] o tu suplicio [infernal] es para mí cosa igual, pues tu amor no cambia ni aumenta.
Mi amor tendrá por objeto aquello que Tú prefieras de mí. Tu amor, como tu creación, es para mí nuevo."

No cabe exigirle educación en su trato.

"Porque sólo cabe exigir esto a quien tenga uso de razón; mas el amante está trastornado, ha perdido la cabeza y no tiene autonomía; por eso no puede ser reprendido por las acciones que ejecuta." (II, 475).

Está despojado de toda cualidad y nadie conoce cuál sea su nombre.

"El amante no tiene cualidad alguna propia que le determine en concreto, porque él es tal y como quiere su Amado que sea. Sus cualidades, pues, son las que desea su Amado, y esas cualidades nadie las conoce." (II, 475, l.ª 10). "Como que la esclavitud es esencial al amante, de aquí que carezca de nombre propio, fuera del que quiera imponerle su Amado." (II, 475, l.ª 16.)

Parece que está distraído y no lo está.

"Llámase a esto estupefacción y letargo; no ocurre eso al amante, sino cuando está tan absorto en el amor de su Amado, que acaba por no ver a éste, aunque se le ponga delante, y no conocer su voz, aunque le dirija la palabra, a pesar de que sus ojos lo miran. Es, pues, como el abstraído en sí mismo; y esto se debe a la locura de amor que sufre." (II, 475, l.ª 7 inf.)

No distingue la unión con su Amado de la separación o fuga de éste.

"Porque está ocupado en contemplar en su conciencia a su Amado constantemente, o bien porque le pasa lo que dice el poeta:

"La noche en que a mi lado la contemplo
Es igual que la noche en que está ausente:
Tanto me quejo de la noche larga,
Cuanto me quejo de la noche breve."

De modo que este amante se queja igual en los dos casos, porque en ambos [presencia y ausencia del Amado] sufre un perenne suplicio. En cambio a nosotros nos ocurre el fenómeno primero: nuestro espíritu no se ocupa en otro objeto, que en el Amado, única cosa que contemplamos y conocemos." (II, 475, l.ª 3 inf.)

Vive esclavizado en **[457]** la familiaridad.

"Es decir, que la pasión amorosa lo esclaviza y trata como a siervo vil; pero al mismo tiempo, el amante encuentra en sí cierta confianza o

familiaridad [con el Amado, que parece incompatible con la condición de esclavo]." (II, 476, 1.ª, 8.ª)

Está siempre lleno de turbación.

"La causa de esta turbación es que ignora el estado de ánimo de su amado, ni sabe en qué relación se encuentra respecto de él. Cuando su Amado es Dios, claro es que no puede ignorar esto, porque la ley religiosa, que le ha dado, se lo enseña. Pero aun entonces, le queda en su alma otra turbación, por causa de los secretos que Dios le ha comunicado y los favores que le ha concedido. Desearía el amante hacer a Dios amable a sus criaturas todas, hasta conseguir que todas tuviesen un mismo deseo y un solo corazón para amar a Dios; mas él sabe que esto no le sería posible, sin divulgar entre ellas los secretos de su Amado, porque los corazones de los hombres nacen inclinados por instinto al amor de los dones, regalos y favores. Por otro lado, no sabe si esa divulgación agradará o no a su Amado. Y de aquí nace la turbación de los que aman a Dios." (II, 476, 1.ª 13.)

Falto de todo equilibrio mental.

"El amante está fuera de todo lo que sea mesura; no puede hacer los tanteos mentales y esfuerzos de razonamiento que la filosofía denomina reflexión madura, porque el amante carece de la facultad de razonar para dirigirse a sí propio en la vida práctica. Una sola cosa sueña, una sola le preocupa: el recuerdo de su Amado, que llega hasta saturar su imaginación..." (II, 476, 1.ª 21.)

Por eso afirma que él es su mismo Amado.

"Porque ansía aniquilarse en El, y por eso no lo ve ya como algo distinto de sí mismo. Uno de estos amantes de Dios decía: "Soy yo quien amo—Y a quien amo yo." Ese era el grado místico de Abuyezid El Bistami." (II, 476, 1.ª 2.ª inf.) (1).

Abrumado y abatido, jamás le dice a su Amado ¿por qué has hecho esto? ni ¿por qué has hecho aquello?:

"El amante ve que su Amado es quien le rige y gobierna a su albe-

(1) Sobre El Bistami († 261 h.), fundador del *sufismo* persa panteísta, cfr. Massignon, *Essai*, 243.

drio; y estima que no debe pedirle cuenta por ello; es más: que debe aceptar lo que el Amado haga, y hasta poner en ello sus delicias. Y eso, porque el amante vive consumido por el fuego del amor, que reduce a pavesas todo cuanto en su corazón encuentra, que no sea su Amado..." (II, 477, 1.ª 2.ª)

Llega a perder la honra, porque sus más íntimos secretos se divulgan y sus mismos propósitos le hacen traición, no sabiendo guardar la discreción conveniente.

"Aquel que sinceramente ama a Dios, dice:

"El que afirma que dentro de su pecho
Su amor ardiente guardará encerrado
Hasta el punto de hacer dudar a todos
Acerca de su amor, es un falsario.
Porque el imperio que sobre las almas
El amor tiene, es tan violento y rudo,
Que no es posible concebir siquiera
Que ni en parte lo vele el disimulo.
Si al varón precavido y avisado
Traición le hace su pasión secreta,
¿Cómo la ocultará el incauto joven
Si de su corazón se enseñorea?
Por eso envidio yo al enamorado
Que sagazmente denunciarse evita,
Sin despertar sospechas en las almas
Ni en los ojos de aquellos que le espían." (1).

El amor, en efecto, domina con tal persistencia al amante, que no hay velo que no rasgue ni secreto que no divulgue: los suspiros se suceden sin interrupción; las lágrimas se deslizan constantemente; los miembros todos denuncian la dolencia moral y los insomnios que el amante padece; todos los estados de su alma exhalan el perfume de su amor; si habla, es para pronunciar palabras ininteligibles; la paciencia le falta para soportar tantas penas, como sin descanso le abruman, y tantas tristezas como le agobian." (II, 477, 1.ª 10).

---

(1) He aquí la versión literal de la poesía anterior:

"Quien pretenda sostener que él ocultará su amor hasta hacer dudar de éste,
es un embustero.

Ignora que él es amante; aunque sus deseos son muchos, no sabe a quién desea; aunque se emociona intensamente, ignora por qué; y es que no percibe de una manera distinta a su Amado.

"Porque la misma excesiva proximidad [con que a El está unido] es un velo [que lo oculta a sus miradas]. De modo que él experimenta en sí las huellas del amor; pero como la forma de su Amado domina a su imaginación, él se siente revestido interiormente de dicha forma; quiere buscarlo fuera de sí, y no encuentra realidad alguna objetiva que corresponda a ella y a la cual pueda abrazar, porque lo grosero de lo objetivo y exterior no se parece a la delicadeza de lo que dentro de sí el amante contempla, es decir, de la idea que él se ha formado de su Amado, sublimándolo dentro de sí mismo. Esta idea es la que le turba y le inquieta, porque ignora que el Amado está en él y que no busca al Amado, sino con el Amado; [y lo ignora, porque] el Amado es lo sutil que se escapa a la penetración de los sentidos. Por eso, habla y no entiende lo mismo que él habla. Y eso, tanto cuando exclama: "Mi corazón está en mi Amado; perdióse mi corazón; ¿dónde lo buscaré? ¡No veo dónde mi cuerpo habita!", que cuando exclama: "Mi Amado está en mi corazón." No sabe cuál de ambos estados es el más conforme a la realidad, ni cuál de ambos atributos le compete mejor. [De aquí que el amante] concilie los contrarios: "El Amado está en mí y no está en mí." (II, 477, l.ª 9.ª inf.)

Una de las historias más delicadas que yo he aprendido acerca del éxtasis del que ama a Dios, es la de uno que entró a casa de un maestro espiritual, el cual le empezó a hablar del amor, y [a medida que le oía], iba enflaqueciendo, fundiéndose, licuándose en sudor, hasta que su cuerpo todo se deshizo, convirtiéndose en un charco de agua líquida sobre el suelo. Entró a buscarlo un amigo suyo, y no viendo a nadie en compañía del maestro, dijo a éste: "¿Dónde está fulano?" Respondióle: "Esto es él", y señaló el agua, explicándole lo que le

---

El amor domina demasiado con su violencia al corazón, para que se crea que el velo influya en él.
Cuando el secreto [de amor] del varón precavido se hace público, no se hace público sin que ya esté vencido el joven.
Ciertamente yo envidio al apasionado tan cauto, que ni los ojos ni los corazones de los demás sospechan de él."

había pasado. He aquí, pues, una descomposición bien extraña, una maravillosa transformación: no cesar de adelgazarse su grosero organismo, hasta convertirse en agua. Y [así resultó que] en un principio [aquel amante] vivía en virtud del agua, y ahora se ha convertido en vivificador de toda cosa, puesto que Dios afirma: "Y que por medio del agua damos la vida a todas las cosas (1)." De modo que, según esto, el que a Dios ama es el vivificador de todo ser.

Me refirió mi padre (¡Dios lo haya perdonado!), o mi tío—no sé quién de los dos me lo contó—que vió a un cazador que había cazado una tórtola silvestre, cuando llegó el macho, y, al ver éste que el cazador la había matado, comenzó a revolotear en el aire describiendo círculos, hasta que llegó a tan grande altura, que nosotros, que lo contemplábamos, llegamos casi a perderlo de vista. Después plegó de pronto sus alas, se cubrió con ellas, inclinó la cabeza en dirección a la tierra y comenzó a bajar produciendo en su descenso cierto zumbido, hasta que cayó en tierra y murió inmediatamente a nuestra vista. ¡He aquí el amor de un pájaro! ¿Dónde está, ¡oh amante!, el amor que tú pretendes [sentir] hacia tu Señor?

Me contó Mohámed, hijo de Mohámed (2), que estando Samnún (3) sentado en la mezquita y hablando acerca del amor divino, llegó un pajarito a posarse cerca de él. Luego siguió aproximándose más, hasta que acabó por detenerse delante de él, y se puso a golpear el suelo con el pico, hasta que comenzó a brotar de él la sangre y murió. Este fué el efecto del amor en aquel pájaro, pues Dios le hizo entender las palabras de aquel maestro de espíritu, y el éxtasis le subyugó y el amor se enseñoreó de él, para que sirviese de ejemplo y exhortación a los que estaban presentes y de argumento contra los que falsamente se jactan de amar a Dios.

De este amor divino [que consume], Dios nos dotó en medida co-

---

(1) *Alcorán,* XXI, 31.

(2) Suprimo en el texto la cadena de transmisores de esta anécdota, que Abenarabi enumera.

(3) Célebre *sufi,* anterior a Alchonaid, y al cual se atribuyen sentencias místicas sobre el amor divino. Cfr. *Risala del Coxairi,* pág. 25-26.

piosísima, aunque otorgándonos [a la vez] fuerza [para soportar su violencia]. Juro por Dios que si el amor que yo en mí siento cupiera suponerlo en los cielos, se rasgarían [a su pesadumbre], y si en los astros, se dispersarían [en el espacio], y si en los montes, se derrumbarían. Así es como yo lo experimento, aunque Dios me ha dado [para soportarlo] una parte de la energía propia de los herederos del Profeta, príncipe de los [verdaderos] amantes de Dios (1). De este amor divino yo veo en mí mismo fenómenos tan maravillosos, que no alcanzaría **[458]** a describirlos persona alguna.

El amor divino está en razón directa de la revelación [que de la hermosura divina recibe el amante], y esta revelación es proporcional al conocimiento [intuitivo que posea]. Por eso, todo aquel que se consume, que se funde en la caridad, todo aquel en quien se manifiestan al exterior los efectos del amor, es [víctima] del amor físico. El amor de los místicos intuitivos no ejerce influjo alguno en lo exterior y visible, porque la ciencia intuitiva borra todos sus efectos, en virtud de cierta misteriosa fuerza que posee y que sólo aquéllos conocen. El amante intuitivo es un ser vivo que nunca muere; es un puro espíritu, y la naturaleza física es incapaz de experimentar un amor, cuyo sujeto es un espíritu puro. Su amor es algo divino, su pasión es cosa del Señor, está inspirada por Aquel cuyo nombre es *El Santo,* y, en consecuencia, es imposible que las palabras físicas, sensibles, influyan en ese amor (2).

Demostración de esto: aquel [amante] que se fundió hasta convertirse en agua, no habría sufrido esta transformación, si no hubiese te-

---

(1) No estoy seguro de haber entendido perfectamente este pasaje; en él he supuesto que se alude al Profeta, porque los místicos son considerados como herederos del Profeta; es, en verdad, extraño que no se precise más esta alusión, mediante la acostumbrada doxología; pero la frase final no tendría explicación, si no se refiriese al Profeta, ya que en toda la cláusula no hay nombre alguno, a quien pudiera atribuirse este epíteto: "príncipe de los amantes de Dios".

(2) Literalmente: "Su amor es divino y su pasión es [cosa] del Señor, ayudada por su nombre [de Dios] *El Santo* [o *Exento*] del influjo del lenguaje sensible."

nido amor. Sin embargo, él era [ya, antes] un amante de Dios y [a pesar de eso] no se consumió hasta que, al oír las palabras de aquel maestro de espíritu, sublevóse su amor que estaba latente y le pasó lo que le pasó. Ese amor, que no ejercía influjo alguno en el amante hasta que las palabras del maestro lo excitaron, era amor físico, pues sólo la naturaleza física es la que es capaz de experimentar transformación y excitación. Antes de que el maestro le hablase, ya se le atribuía el amor [a aquel amante], y, sin embargo, no por ello sufría el fenómeno aquel de la disolución, en cuya virtud convirtióse en agua [el organismo] que antes era huesos, carne y nervios. Si su amor hubiese sido divino, no habrían hecho en él mella las palabras fónicas, no habrían conmovido la espiritualidad de su ser las frases elegantes. [Pero, como su amor no era divino], se avergonzó de sus pretensiones de amante y surgió en el fondo de su corazón el fuego del rubor, que no cesó de consumirlo, hasta que se transformó en lo que la anécdota dice. De modo que la alteración del organismo y la mutación a través de los estados físicos no afecta sino a los que poseen el amor físico. Y ésta es la diferencia entre el amor espiritual divino y el amor físico. El espiritual ocupa un lugar intermedio entre el divino y el físico. En lo que tiene de divino, es inalterable la esencia del sujeto; en lo que tiene de físico, experimenta cambios, aunque sin aniquilarse el sujeto. De modo que la aniquilación se debe siempre al amor físico, y la permanencia del sujeto se debe al amor espiritual. Por eso, como el ángel Gabriel ama a Dios con amor espiritual, porque es un espíritu (aunque con cierta relación a la naturaleza física, por razón de su corporeidad, y como los cuerpos físicos extraelementales no se transforman (al revés de los cuerpos elementales, que se transforman porque proceden de principios corruptibles, mientras que la naturaleza física no está sujeta a alteración en sí misma, ya que las esencias son inalterables), por eso Gabriel se desvaneció (1), pero sin consumirse la sustancia de su cuerpo, como se consumió el protagonista de la anécdota

---

(1) Ignoro la tradición, a que aquí indudablemente se alude, relativa al ángel Gabriel.

referida. Se desvaneció, pues, por razón del amor físico, y conservóse su sustancia, por razón de su amor divino. Así, pues, el amante divino es espíritu sin cuerpo, y el amante físico, cuerpo sin espíritu, mientras que el amante espiritual está dotado de espíritu y de cuerpo. No tiene, el amante físico elemental, espíritu que lo preserve de la alteración; y por eso en el amante físico hacen mella los discursos sobre el amor, y no la hacen en el amante divino, y la hacen parcialmente en el amante espiritual.

Refirióme Mohámed, hijo de Ismael, el del Yemen (1), en Meca, que Yúsuf, hijo de Alhosain, contó que estaba él [en cierta ocasión] sentado delante de Dzulnún (2); en derredor de él se agrupaba la gente; él les dirigía la palabra y ellos lloraban, mientras que un joven se reía. Díjole Dzulnún: "¿Qué tienes, muchacho, que la gente llora y tú te ríes?" [A lo cual respondió] comenzando a decir:

"Todos ellos a Dios rendidos sirven
Porque temen el fuego del infierno
Y creen que el librarse de esa pena
Es ya para ellos beneficio inmenso.
Pero yo, que no pongo mis miradas
Ni en el infierno ni en el paraíso,
En pago del amor que a mi Dios tengo,
Ni quiero recompensa ni la pido (3)."

Dijéronle entonces: "Y si [Dios] te rechaza, ¿qué harás?" A lo cual respondió:

"Pues cuando ya no encuentre
La unión de amor que ansío,
Buscaré en el infierno

---

(1) Suprimo en el texto la cadena de transmisores de esta anécdota, que Abenarabi enumera.

(2) Este famoso *sufí* egipcio vivió durante el califato de Almotawáquil y murió en el año 245 hég. (859 de J. C.). Cfr. Massignon, *Essai*, 184.

(3) He aquí la versión literal de esta poesía:
"Todos ellos sirven [a Dios] por miedo del fuego y creen la salvación fortuna grande.
Yo no tengo propósito alguno acerca del paraíso y del fuego. Yo no deseo por mi amor recompensa alguna."

Una morada y un lugar de asilo.
Y allí a los condenados
Que en lecho de dolor yacen cautivos
Torturaré incesante día y noche
Con el eco doliente de mis gritos:
"¡Gemid, turba de infieles!
¡Lamentaos conmigo!
Yo era sumiso esclavo
De un Señor nobilísimo
A quien mi corazón amar creía;
Mas sincero no he sido,
Ni fiel a mis promesas,
Y en pago de mi olvido
Mi Señor me somete
A este duro castigo (1)."

[459] Refirióme Yunus, hijo de Yahya, en Meca, el año 599, que Dzulnún contaba lo siguiente: "Salí a hacer la visita de la peregrinación a la Casa Santa de Dios, y mientras yo daba las vueltas rituales, me encontré con una persona que estaba pegada a los velos de la Caaba, llorando y diciendo entre sollozos: "Para todos, menos para Ti, he guardado ocultos mis pesares. Sólo a Ti he comunicado mis secretos. Pensando en Ti, de todas las otras cosas me olvido. Maravillado estoy al ver cómo pueden olvidarte aquellos que alguna vez te han conocido y cómo pueden soportar tu ausencia los que han llegado a gustar [la dulzura de] tu amor!" Y luego se puso a decir:

"Tú me has dado a gustar el manjar dulce
De la anhelada unión contigo mismo,

---

(1) He aquí la versión literal de esta poesía:

"Pues, cuando no encuentre la unión del amor, buscaré ansioso en el fuego [del infierno] una morada y un lugar de reposo.
Allí inquietaré con mi lloro a sus habitantes [que yacen] día y noche en su lecho de tormentos [diciéndoles]:
"¡Oh vosotros politeístas!, gemid, pues yo soy un siervo que amaba a un noble Señor;
[mas] no fuí sincero en [eso] que yo pretendía, y mi recompensa de parte de Él [ha sido] este duro castigo."

Y he llegado a sentir dobles anhelos
Dentro del corazón en lo más íntimo (1)."

[460] Después comenzó a dirigir la palabra a su misma alma diciéndole: "[Tu Amado] te trató con dulzura, y tú no has querido entregarte a El por completo. El se cubrió con un velo, ante ti, y tú no te cubriste. Te privó violentamente de la dulzura de su intimidad, y tú no te preocupaste de ello." Añadió luego: "¡Oh querido mío! ¿Qué será de mí, cuando me vea en tu presencia? ¿Acaso el sueño se habrá apoderado de mí y me privarás de la dulzura de tu intimidad? Reprende, ¡consuelo mío!, reprende a mi alma." Y [acabó] diciendo:

"Ante la idea de vivir sin Ti,
Se aterra este mi pobre corazón.
No hay cosa más amarga para mí
Que sufrir tan cruel separación (2)."

Dijo Dzulnún: "Y me dirigí hacia aquella persona y he aquí que era una mujer."

Historia de un amante que reveló el secreto de su Amado: nos refirió Mohámed, hijo de Ismail, hijo de Abuseif, que cierto joven asistió durante algún tiempo a las conferencias místicas de Dzulnún el egipcio. Después, dejó de asistir una temporada, y luego [volvió] a presentarse allí. Tenía el color de la tez amarillo, su cuerpo estaba flaco y en todo él aparecían las huellas de la vida devota y del combate ascético. Díjole Dzulnún: "Joven, el servicio de tu Señor y tu ascetismo ¿qué carismas sobrenaturales te ha proporcionado, qué gracias te ha otorgado tu Señor, [qué dones] te ha infundido, [con qué favores] te ha distinguido?" Respondió el joven: "Maestro, ¿acaso te parece que

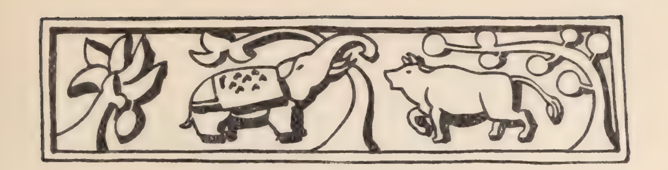
---

(1) He aquí la versión literal de esta poesía: "Me diste a gustar el manjar de la unión amorosa y me colmaste del deseo de Ti los escondrijos de las entrañas."

(2) He aquí la versión literal de esta poesía: "Has aterrado mi corazón con la separación, pues yo no encuentro cosa más amarga y dolorosa que la separación."

está bien que un esclavo, a quien su Señor haya escogido de entre la turba de sus siervos, para distinguirlo con su intimidad y para entregarle las llaves de sus tesoros y comunicarle además sus secretos, [está bien, repito, que] divulgue estos mismos secretos?"





ÍNDICES

I. ONOMÁSTICO DE PERSONAS

B

C

D

E

L

M

N

O

P

R

S

T

II. ONOMASTICO DE LUGARES

III. GLOSARIO DE VOCES TÉCNICAS

A

abdales: cada uno de los siete místicos, inferiores a los *autad* en la jerarquía esotérica de los *sufíes* (ابدال), 41, 58, 329, 397.

acd: voto (عقد), 146.

agapetas: monjas, compañeras de monjes (اخت فى الله), 134, 135.

agonisma: combate ascético, 160. Véase *mocháhada*.

ahd: voto (عهد), 146.

ahwal: estados místicos (احوال), 109, 183.

alacbaría: la regla ascética de Abenarabi (الطريقة الاكبرية), 139.

alhochum: el ataque imprevisto, la repentina aparición de Dios al alma (الهجوم), 503.

almorávides: los monjes musulmanes consagrados a la defensa de las fronteras (المرابط). Véase *rápita* y *ribat.*

autad: cada uno de los cuatro místicos, inferiores a los *imames,* en la jerarquía esotérica de los *sufíes* (اوتاد), 41.

B

bast: expansión (بسط), 298.

C

cabd: opresión (قبض), 298.

carama: carisma (كرامة = χάρισμα), 200, 202.

cátharsis: purgación (تطهير = κάθαρσις), 159, 161, 162, 257, 260. Véase *tazquiat, tasfiat, tachliat.*

cawal: cantor (قوال), 184, 185.

cótob: polo místico (قطب), 41, 42, 43, 56, 59, 69, 70, 442, 446.

chabaríes: secta teológica (جبرية), 288.

chalal: majestad divina (جلال), 219, 223.

chamal: hermosura divina (جمال), 219, 223.

charida: cuaderno para el examen particular de conciencia (جريدة), 172.

charisma, 202. Véase *carama.*

D

dahirí: literalista, nombre de una escuela jurídica (ظاهرى), 36.

dzatí: esencial, nombre de la intuición mística más alta (ذاتى), 132.

dzicr: recuerdo de Dios, producido por la repetición de jaculatorias (ذكر), 176, 196.

dzuquí: experimental. Dícese de la mística (ذوقى), 129.

F

focará: ascetas que hacen voto de pobreza (فقراء), 146, 184.

G

gaira: morada mística del celo (غيرة), 200.
gnosis: intuición mística (معرفة: γνῶσις), 257.

H

hadices: tradiciones proféticas (حديث), 8, 82, 179, 334, 342.
hal: estado místico (حال), 199.
hawa: simpatía (هوى), 241.
hayáa: morada mística de la vergüenza de Dios (حياء), 200.
himma: voto o intención eficaz (همة), 204.
hobb: dilección o afecto (حب), 242.
hodur: presencia de Dios (حضور), 174.
howa: El: nombre que expresa la esencia individual de Dios (هو).
horría: morada mística de la libertad de espíritu (حرية), 200.
hyle: materia prima (هيولى = ὕλη), 398.

I

ichaza: «licentia docendi» (اجازة), 104, 111.
ihram: cierto rito de la oración litúrgica (احرام), 368.
ijlás: morada mística de la pureza de intención (اخلاص), 200.
imám: oficiante de la oración litúrgica; vicario del *cótob* (امام), 41, 72, 79, 81, 140, 304, 442.
isauíes: místicos imitadores de Jesús (عيسوية), 18.
isticama: morada mística de la rectitud (استقامة), 200.
itibar: consideración, ejercicio especulativo, integrante de la meditación metódica (اعتبار) 179.
iticaf: retiro espiritual (اعتكاف), 191, 192, 193.
ixc: pasión amorosa (عشق), 242.
ixraquíes: iluministas, escuela teosófica de los *sufíes* neoplatónicos (اشراقيون), 219.

J

jádim: fámulo, en el monacato musulmán (خادم: οἰκονόμος), 144.
jalwa: ejercicio de la oración de soledad (خلوة), 176, 193.
janca: claustro (خانقة), 137.
jirca: hábito monástico: manto o escapulario usado, lleno de jirones y remiendos (خرقة), 148.
jotba: sermón ritual del viernes en los oficios de la mezquita (خطبة), 111.

L

labs: hábito religioso (لبس), 148.

M

macam: morada mística (مقام), 109, 183, 199.
macsura: oratorio particular (مقصورة), 65, 66.
madraza: colegio, universidad (مدرسة), 113.
mahaba: morada mística del amor divino o caridad (محبة), 200.
malamíes, malamatíes: *sufíes* que practican la más alta perfección, bajo apariencias de vida ordinaria y aún re-

N

O

P

R

S

sabr: morada mística de la paciencia (صبر), 200.

safara: viaje espiritual, método ascético (سفرة = ξενιτεία = *iter),* 160.

sala: oración litúrgica de obligación (صلاة), 176.

samáa: canto religioso (سماع), 176, 183, 184, 185, 188.

sidc: morada mística de la sinceridad (صدق), 200, 204.

T

tacbira: cierto rito de la oración litúrgica (تكبيرة), 368. Véase *ihram.*

tachalí: iluminación mística (تجلى = φωτισμος), 219.

tachaliat: irradiaciones del foco luminoso que es Dios: las criaturas (تجليات), 219.

tachliat al-ruh: purgación del espíritu (تجلية الروح = κάθαρσις), 162.

tachrid: desnudez de espíritu (تجريد), 164.

tadzácor: recuerdo, ejercicio de la memoria, en la meditación metódica (تذكر), 179.

tafácor: meditación metódica, en general, y singularmente el ejercicio en ella de la razón discursiva (تفكر), 176, 179.

tahácoc: fe viva, elemento psicológico de todo estado y morada místicos (تحقق), 199.

talawa: lectura meditada del Alcorán (تلاوة), 176, 180.

tamáhoc: anonadamiento, elemento psicológico de todo estado y morada místicos (تمحق), 199.

tarica: regla, método de vida ascético-mística (طريقة), 139.

tartib al-awrad: plan de vida, distribución del tiempo (ترتيب الاوراد), 169.

tasfiat al-calb: purgación del corazón (تصفية القلب = κάθαρσις), 162.

tauba: penitencia, arrepentimiento (توبة), 162.

taufic: gracia divina (توفيق), 132.

tawácol: abnegación o abandono en la voluntad de Dios (توكل), 56, 146, 151, 165, 193, 200, 203.

tawhid: intuición de la unidad de todo ser en Dios (توحيد), 263.

tazquiat al-nafs: purgación del sentido (تزكية النفس = κάθαρσις), 162.

tsamara: fruto de la meditación metódica; ejercicio de las facultades afectiva y volitiva del alma; emociones y propósitos (ثمرة), 179.

tsaub: traje, vestido, hábito monacal (ثوب), 148.

W

wadd: cariño, amor constante (ود), 21

war.a: abstinencia (ورع), 193.

wilaya: morada mística de la santidad (ولاية), 200.

X

xadili, xadilies: escuela hispano-africana de *sufíes,* fundada en el siglo XIII por Abulhasán el *Xadilí* (شاذلية), 188, 215, 259, 272, 273, 298.

xafeies: escuela jurídica ortodoxa (شافعية), 111.

xáhid: testigo, joven imberbe, cuya belleza física, contemplada por ciertos *sufíes* durante el canto religioso, pretendían servirles de estímulo para caer en éxtasis (شاهد), 327.

xeij: anciano, director espiritual, maestro de novicios, prior, en el monacato mulsumán (شيخ = πρεσβύτερος = *senior*), 34, 35, 64, 142, 185.

xeniteia. Véase *safara*.

xiíes: mulsumanes cismáticos partidarios de Alí (شيعة), 288.

xocr: morada mística de la gratitud a los beneficios divinos (شكر), 200.

Y

yoga: doctrina mística india de la unión del alma con Dios, 189, 196.

yogui: perteneciente o relativo a la doctrina del *Yoga*, 189, 196.

Z

zohad: ascetas (زهاد), 148,

zohd: ascetismo (زهد), 164, 193.





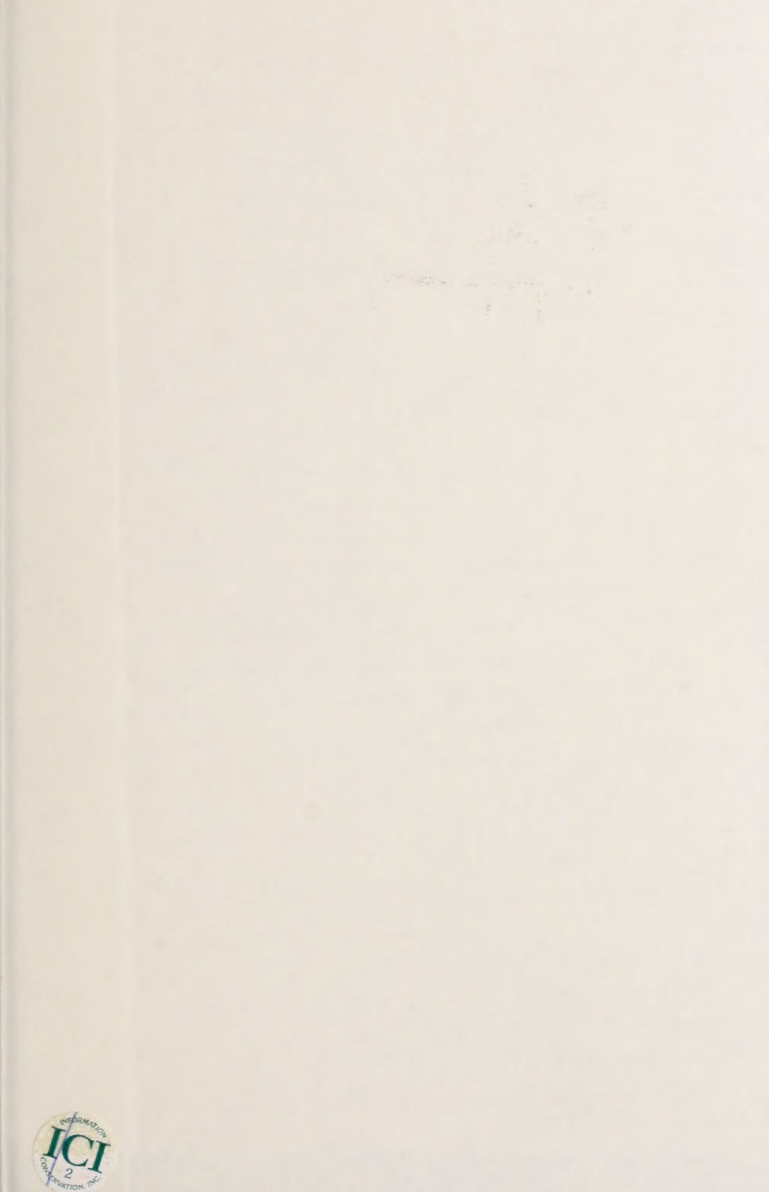
SUMARIO

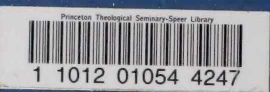
PARTE PRIMERA. - LA VIDA DE ABENARABI

PARTE TERCERA. - TEXTOS



ESTA OBRA, TITULADA "EL ISLAM CRISTIANIZADO",
SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES
TIPOGRÁFICOS DE SÁEZ HERMANOS
(MARTÍN DE LOS HEROS, 61),
MADRID, EL 28 DE FE-
BRERO DE 1931


INFORMATION
ICI
2
CONSERVATION, INC.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01054 4247